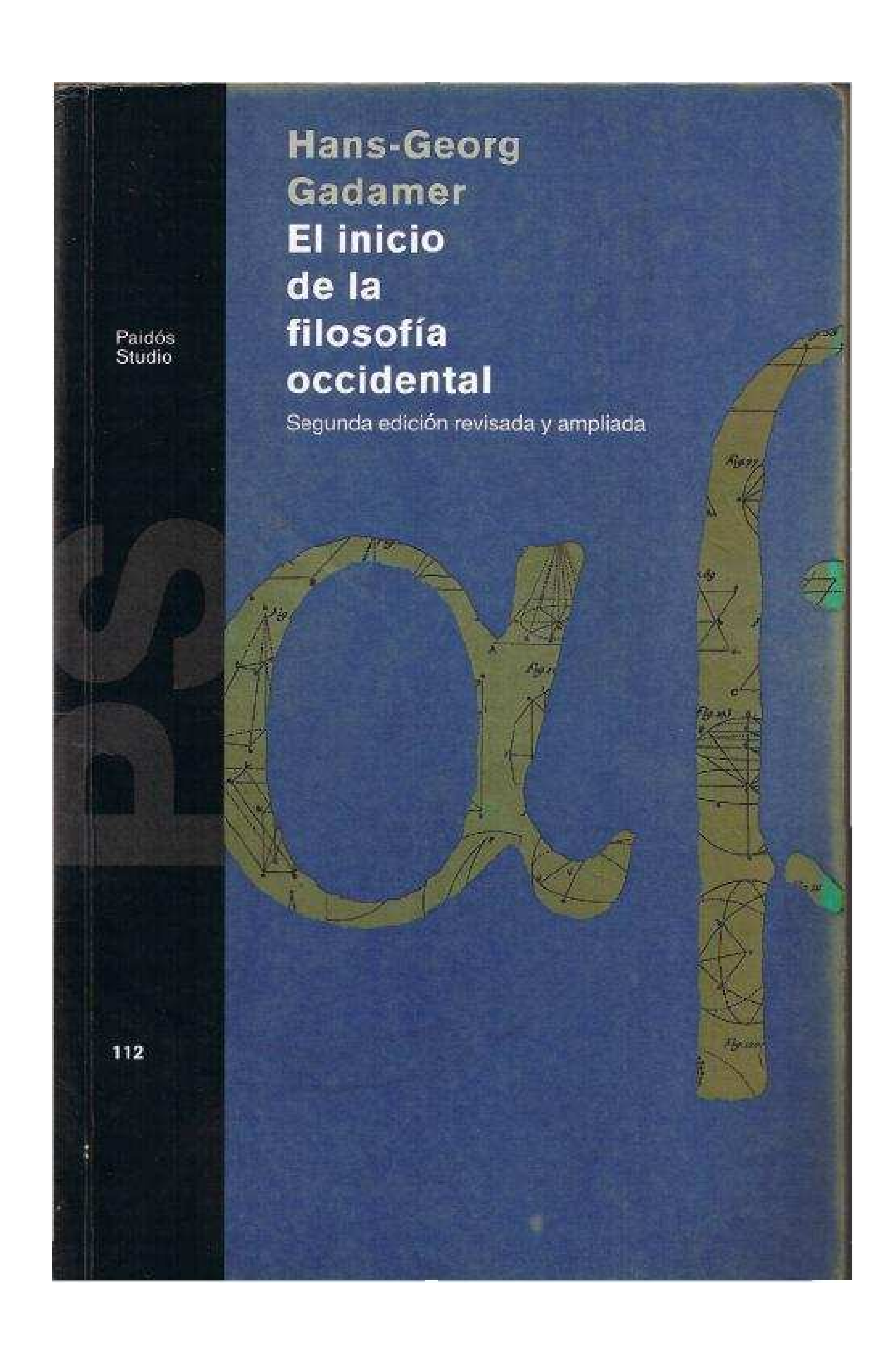


Hans-Georg
Gadamer
El inicio
de la
filosofía
occidental
Segunda edición revisada y ampliada
Paidós
Studio
PS
112

Hans-Georg Gadamer

El inicio de la filosofía occidental

PAIDÓS
Barcelona Buenos Aires México

Título original: *Der Anfang der Philosophie*
Publicado en alemán en 1996 por Philipp Reclam, Stuttgart

Traducción de
Joan Josep Mussarra

Cubierta de Mario Eskenazi

Segunda edición revisada y ampliada

ISBN: 84-493-0191-2 Depósito legal: B-42.543/1999

Impreso en Novagráfik, S. L., Puigcerdá, 127-08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

[Nota de la edición digital:

La paginación original, que se encuentra en el margen inferior de la edición impresa, se ha mantenido entre **[#].** Se utilizó en el documento la fuente SPionic, necesaria para visualizar las citas en griego, y que se distribuye con el documento.]

Sumario

Nota a la presente edición

La presente edición sustituye a la anterior que fue, como indica el propio Gadamer en el prólogo, vertida al italiano. Se trata de un texto que mejora al primero y que da al tono coloquial una mayor precisión.

Prefacio

Las lecciones que impartí en 1988, en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, acerca del inicio de la filosofía griega, pronunciadas sin ayuda de manuscritos, en torpe lengua italiana, fueron revisadas en su momento por el profesor Vittorio De Cesare y publicadas con el título *L'lnizio della filosofia occidentale*. Más adelante, la editorial Reclam me propuso la edición de una versión alemana de estas lecciones. El texto que se empleó como base era a todas luces insatisfactorio. La versión alemana realizada por el doctor Joachim Schulte tuvo que pasar por una nueva revisión del autor. El rodeo que, al fin, hubo que dar de la mano de dos traductores, primero para poner el texto en buen italiano y luego para trasladarlo al alemán, se reveló como tarea ciertamente ingrata Con mayor razón les debo agradecimiento a ambos, pues, al final, he recibido un texto alemán que sólo dejaba en mis manos la pesada labor de llevar a cabo la revisión definitiva La gracia del momento, que unió el limitado italiano del conferenciante con un auditorio atento y activo, se ha desvanecido ya Cosas que sólo osamos decir en un instante pasajero permanecen aquí con excesiva arrogancia. Ojalá que el lector acepte la ligereza de unas palabras que enseguida se extinguen, propias de unas **[11]** lecciones impartidas de manera libre, como el acicate que para todo el mundo representa el inicio de la filosofía. Yo mismo me imagino al lector alemán como uno de los muchos que, lastrados por el saber que proporcionan los manuales, se han afanado por caminos fatigosos «para unir el fin con el principio».

Hans-Georg Gadamer **[12]**

El significado del inicio

Para la exposición del tema que vamos a tratar, que siempre ha ejercido sobre mí una atracción muy especial, me basaré en los apuntes de la última lección que impartí en Heidelberg a fines del año 1967. De hecho, vengo pensando desde entonces que valdría la pena retomar aquel discurso.

El tema es el inicio de la filosofía griega, esto es: de la cultura occidental. Este tema no tiene un interés meramente histórico. Afecta a problemas actuales de nuestra propia cultura, que se encuentra en una fase de brusca transformación, pero también de incertidumbre y de falta de seguridad en sí misma, y que por ello aspira a establecer vínculos con culturas de carácter muy distinto, las cuales, a diferencia de la occidental, no han surgido de la cultura griega. En ello radica uno de los motivos de nuestro interés por las primeras etapas del desarrollo del pensamiento griego. Una tal investigación de los presocráticos tiene actualidad. Coadyuva a la comprensión de nuestro propio destino, que se estableció, con la filosofía y la ciencia griegas, en los años en que se empezó a constituir en el ámbito mediterráneo la preeminencia de Grecia en la navegación y el comercio. Entonces se produjo un veloz desarrollo **[13]** cultural. No por casualidad, los primeros presocráticos procedían de Asia Menor, del área costera centrada en Mileto y Éfeso; es decir, de regiones que por aquel entonces imperaban en la cultura y el comercio de todo el ámbito mediterráneo.

Ése es el tema que me propongo tratar, por supuesto dentro de unos límites determinados y sin pretensión de exhaustividad. Pues una empresa de este tipo no concluye jamás con la llegada al punto de destino, como demuestra, sin ir más lejos, la circunstancia de que yo mismo, tras tantos años, vuelvo sobre el mismo objeto para exponer el planteamiento de abundantes cuestiones nuevas en una forma revisada a fondo y —espero— mejorada.

Juzgo necesario comenzar por una reflexión metodológica, introductoria y con cierto carácter de justificación: lo decisivo en mis lecciones acerca de los presocráticos es que no voy a empezar con Tales ni con Homero, ni con la lengua griega del segundo milenio antes de nuestra era, sino con Platón y Aristóteles. Éstos constituyen, de acuerdo con mi punto de vista, la única aproximación filosófica a la interpretación de los presocráticos. Todo lo demás es historicismo sin filosofía.

Esta advertencia preliminar precisa de una fundamentación. Se sabe que el romanticismo fue el primero que se impuso la tarea de estudiar a los presocráticos y efectuar una interpretación de éstos que se basara en la profundización en los textos originales. En las universidades europeas del siglo XVIII aún no se había establecido la norma de estudiar los textos de la filosofía platónica, ni de ninguna otra filosofía, en su original. Se empleaban manuales. Al iniciarse el estudio de los textos originales, se produjo un cambio de actitud que se debe agradecer, entre otras, a las grandes universidades de París y de Gotinga, y a otras instituciones académicas europeas en las que pervivía la gran tradición humanista; ante todo, por supuesto, a las inglesas.

Los primeros profesores alemanes de filosofía que abrieron las puertas al estudio filosófico y la interpretación de los presocráticos fueron Hegel y Schleiermacher. Conocemos el importante papel que Hegel desempeñó en ello, no sólo con sus *Lecciones sobre la* **[14]** *historia de la filosofía*, publicadas por sus amigos tras su fallecimiento. (En una edición ciertamente insatisfactoria, pues, aunque se mantenga dentro de los límites de la filosofía de Hegel, el legado no se editó con la atención que habría merecido un pensador de su talla.) A su lado, hay mucho más en las obras de Hegel que demuestra con mayor eficacia la importancia que tuvo la filosofía presocrática para su pensamiento. Tomemos como ejemplo el inicio de la *Ciencia de la lógica*, de un trabajo «sistemático» que quiere introducirse por medios dialécticos en el gran programa de la lógica trascendental de Kant. Es extremadamente interesante comparar ese inicio con los manuscritos tempranos en los que Hegel trata el sistema de las categorías kantianas; ver cómo estos conceptos se desarrollan uno a partir de otro, paso a paso, hasta llegar a la meta de la transición dialéctica hacia la idea. En los escritos juveniles de Jena falta el capítulo más conocido de la *Lógica*, el primero en toda su extensión, en el que se tratan el ser, la nada y el devenir. Hegel añadió este capítulo *a posteriori* e

intentó realizar en él algo casi incomprensible: introducir tres categorías iniciales, a saber: el ser, la nada y el devenir, que por sí mismas preceden a todo *logos*, es decir, son previas a la forma misma de la proposición. Hegel empieza con estos conceptos de misteriosa sencillez, que no se pueden definir por medio de una proposición y sin embargo son fundamentales. Éste es el inicio del pensamiento dialéctico de Hegel, que tiene lugar en los presocráticos. Al tomar la otra gran obra de la filosofía de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, realizamos la misma experiencia: los primeros capítulos se pueden leer como un comentario único que no explica otra cosa que el capítulo dedicado a los presocráticos en la historia de la filosofía que Hegel estaba exponiendo por aquel entonces. A mi entender, es evidente que Hegel se dejó guiar por este primer trecho del camino de la filosofía para elaborar la arquitectura de su pensamiento metódico dialéctico. Por ello se puede afirmar que, con Hegel, empieza en el siglo XIX, no sólo el estudio histórico de la filosofía clásica, sino también un diálogo de la filosofía con los presocráticos que perpetuamente se vuelve a establecer y jamás termina. **[15]**

El otro gran estudioso y pensador fue Friedrich Schleiermacher, el célebre teólogo y traductor de la obra de Platón al alemán. La obra de Schleiermacher es ciertamente un modelo en el ámbito de la traducción de la literatura de todas las culturas. Da entrada a una nueva colaboración entre humanistas y filólogos, por un lado, y teóricos y filósofos por el otro. En tiempos recientes, el redescubrimiento de la tradición indirecta de la doctrina platónica, a partir de Robin, por la escuela tubinguesa de Gaiser y Krämer, ha conducido, como bien se sabe, a que se acuñe la nueva expresión «schleiermacherismo». Esta expresión no resulta grata a la lengua alemana, y yo la juzgo defectuosa también en el plano del contenido. En mi opinión, se le debe a Schleiermacher el servicio inapreciable de que se haya vuelto a estudiar a Platón, no sólo como escritor, sino también como pensador dialéctico y especulativo.

Schleiermacher, a diferencia de Hegel, tuvo una especial sensibilidad ante la individualidad de los fenómenos. El descubrimiento del individuo fue, en efecto, la gran conquista de la cultura romántica. El conocido lema según el cual el individuo es «inefable» y no existe ninguna posibilidad de aprehenderlo conceptualmente en su singularidad aparece en la época del romanticismo. Este lema no se apoya en ninguna tradición escrita, y sin embargo, en relación con la cosa misma, aparece en los primeros estadios de la metafísica platónica y aristotélica, cuando la diferenciación del *logos* halla sus fronteras en el *eidos* indivisible.

Schleiermacher aunó un pensamiento extraordinariamente flexible, dialéctico y especulativo con una impresionante erudición clásica y humanística. Como teólogo, escribió, aparte de sus obras principales, un gran número de artículos, para poner fin a la equiparación superficial e injustificada de la filosofía griega y el cristianismo. A él le corresponde el mérito de haber sentado con ello las bases para el estudio de los presocráticos. Uno de sus alumnos, Brandes, escribió una gran obra acerca de la filosofía de los griegos, e inspiró a la escuela histórica de Berlín hasta llegar a Zeller. **[16]**

Ahora querría interrumpir estas explicaciones acerca de los primeros inicios de la historiografía dedicada a los presocráticos para introducir una reflexión de carácter teórico: ¿Qué significa esta afirmación: que la filosofía presocrática es el comienzo, el principio del pensamiento occidental?, ¿qué significa aquí «principio»? Existen muchos y diversos conceptos de principio. Está claro, por ejemplo, que la palabra griega a)rxh/ engloba dos significados de «principio», a saber: principio en el sentido temporal de origen e inicio, así como principio en el sentido especulativo, lógico-filosófico. Por lo pronto, dejaré de lado el hecho de que «principio», en este sentido, también define la doctrina de los principios de acuerdo con la práctica académica llamada «filosofía». En cambio, me ocuparé de la riqueza de facetas y de los horizontes del concepto «principio» en el sentido de «inicio». La palabra alemana *Anfang* («inicio») siempre ha presupuesto un esfuerzo para el pensamiento. Así, por ejemplo, se plantea el problema del inicio (*Anfang*) del mundo o del lenguaje. El enigma del inicio tiene muchos aspectos especulativos y merece la pena llegar hasta el fondo de los problemas que encierra.

En cierto sentido, Aristóteles vio ya la dialéctica inherente a este concepto. En la *Física* (en su libro quinto, creo recordar) argumenta que el movimiento concluye en reposo, pues, al final del movimiento,

debe haber algo —dice él— permanente y completo en su quietud. Pero, ¿cuál es su inicio? ¿cuándo comienza el movimiento?, ¿cuándo termina?, ¿cuándo ocurre que el ser vivo empieza a estar muerto?, ¿cuándo llega la muerte? Cuando algo está ya muerto, no se halla en el instante del inicio. Ocurre lo mismo que con el enigma del tiempo, que en el ámbito de la dialéctica de Aristóteles tampoco queda sin tratar: el tiempo no tiene inicio, pues siempre podemos pensar un momento previo a aquel que tomemos como primero. No hay manera de huir de esta dialéctica del inicio.

Está claro lo que todo ello implica en relación con nuestro tema. ¿Cuándo se inicia la historia de los presocráticos?, ¿con Tales, como nos indica Aristóteles? Éste va a ser uno de nuestros **[17]** puntos de discusión. Pero también podemos constatar de inmediato que, en lo referente al inicio, Aristóteles también nombra a los primeros autores, los «teologizantes» Homero y Hesíodo, y quizá sea cierto que la gran tradición épica representa ya una etapa del camino hacia la explicación racional de la vida y del mundo que luego se inicia plenamente con los presocráticos.

Pero, además, también existe otro precursor, mucho más oscuro, que se encuentra antes de toda tradición escrita, previo a la literatura épica y a los presocráticos, a saber: la lengua que hablaban los griegos. La lengua es uno de los más grandes enigmas de la historia humana. ¿Cómo se llega a la formación de la lengua? Recuerdo muy bien cierto día, en Marburgo, cuando yo era aún muy joven, en el que Heidegger habló del instante en el que el hombre levantó la cabeza por primera vez y se hizo una pregunta. Del instante en el que algo, por primera vez, ocupó al entendimiento humano: ¿Cuándo fue eso? Nosotros nos enfrascamos en una viva discusión. ¿Cuál fue el primer hombre que levantó la cabeza? ¿Adán? ¿O Tales? Hoy en día, todo esto nos puede parecer ridículo y, de hecho, nosotros éramos muy jóvenes por aquel entonces. No obstante, puede que aquella discusión apuntara a algo muy serio, algo que tiene que ver con el gran enigma del lenguaje. El lenguaje es -de acuerdo con una máxima que me parece que proviene de Nietzsche— una invención de Dios.

Volviendo a la lengua griega: ésta ofrece ya por sí misma posibilidades especulativas y filosóficas de un tipo especial. Aquí voy a nombrar tan sólo dos. La primera se conoce como uno de los rasgos más ventajosos de la lengua griega (digamos de paso que lo comparte con la lengua alemana), a saber, el empleo del neutro, que permite enunciar como sujeto el objeto intencional del pensamiento. Sobre esto han versado las investigaciones de Bruno Snell y Karl Reinhardt, aquellos grandes maestros a quienes, por fortuna para mí, he estado estrechamente vinculado. Ellos han mostrado cómo en este uso del neutro se anuncia ya el concepto. Con él se indica, en efecto, lo que no se encuentra aquí ni allí, y sin embargo es común a todas las cosas. En la poesía griega, **[18]** como en la alemana, el neutro significa algo omnipresente, una presencia atmosférica. No se trata de la propiedad de un ente, sino de la propiedad de todo un espacio, «el ser», en el que se muestra todo ente.

Dicho esto, la segunda característica se hace también evidente. Se trata de la disponibilidad de la cópula, el empleo del verbo «ser» para la conexión de sujeto y predicado que constituye la estructura de la proposición. Éste es también un punto decisivo, si bien debemos tener en cuenta que aún no se está hablando de ontología, ni del análisis conceptual del ser que empieza con Platón o tal vez con Parménides y que en la tradición occidental de la metafísica no llega jamás a un término definitivo.

Se me ocurre que he pasado por alto una cuestión que, a mi juicio, no se ha tratado suficientemente y que, sin embargo, me viene ocupando desde hace tiempo. Es la cuestión de la adopción del alfabeto por los griegos. El alfabeto, en comparación con otros tipos de escritura —así, los que se valen de ideogramas o pictografías— es un gran logro de la abstracción. Aunque los griegos no inventaran la escritura alfabética, se la apropiaron y, mediante la agregación de las vocales al alfabeto semítico, la perfeccionaron. Esta apropiación pudo durar, como máximo, unos dos siglos. Homero, por ejemplo, es inimaginable sin la introducción generalizada de la escritura alfabética.

Todo ello contribuye a demostrar cuan complicado es establecer el significado de «principio» en el sentido de: lo que es anterior. Hemos visto que, si nos atenemos a ese sentido, podemos tomar en

consideración un buen número de alternativas como inicio: Tales, la literatura épica, el enigma de la lengua griega y la escritura.

Quizá deberíamos establecer, por mor de la precisión, que algo sólo puede ser inicio en relación con un fin o una meta. Entre ambos, inicio y meta, existe un vínculo indisoluble. El inicio presupone siempre el fin. Quien habla de un inicio sin indicar adonde apunta éste, dice algo sin sentido. El fin determina el inicio, y a partir de ahí nos encontramos con una larga serie de dificultades. **[19]** La anticipación del fin es un presupuesto del sentido concreto del inicio.

Estamos tratando del inicio de la filosofía. Pero, ¿qué es propiamente la filosofía? Platón dotó al término «filosofía» de un acento algo artificioso y, sin duda alguna, no habitual; según él, la filosofía es el puro esfuerzo hacia la sabiduría y la verdad. No consiste -dice- en la posesión del conocimiento, sino tan sólo en el esfuerzo por llegar al conocimiento. Esto no se corresponde con el uso habitual de las expresiones «filosofía» y «filósofo». Con esta última se designa a una persona absorbida por la contemplación teórica, alguien como Anaxágoras, de quien se dice que, cuando se le preguntó por la felicidad, respondió que ésta consiste en la observación de las estrellas. En cualquier caso, tanto si se considera esfuerzo por alcanzar la sabiduría como posesión de la sabiduría misma, la filosofía abarca un ámbito más amplio que el que nosotros le atribuimos como mezcla de iluminismo, platonismo e historicismo. En su sentido actual, no existe propiamente ninguna filosofía sin la ciencia moderna. En su significado más alto, la filosofía figura como la más elevada de las ciencias, si bien, de todos modos, debemos acabar confesándonos que no se trata de una ciencia en el mismo sentido en que lo son las demás.

Por consiguiente, el inicio y el fin están ligados entre sí y no se pueden separar el uno del otro. De la meta depende el lugar desde donde algo se muestra como inicio y la dirección que vaya a tomar.

Con esta relación entre inicio y fin se evoca también la definición de uno de los principales problemas del análisis de la vida histórica, a saber: el problema del concepto de teleología o, usando un término más común, de desarrollo. Éste es, como se sabe, uno de los problemas más conocidos del historicismo moderno. El concepto de desarrollo, en efecto, no casa propiamente con la historia El desarrollo, tomado en su sentido estricto, es la negación de la historia. Desarrollo significa, en efecto, que todo está presente ya en el inicio -oculto en el inicio-. De ello se sigue que el desarrollo sólo es un salir a la luz, un proceso de maduración, **[20]** como ocurre con el crecimiento biológico de las plantas y los animales. Eso significa, por otra parte, que «desarrollo» entraña siempre un acento naturalista. En consecuencia, todo discurso acerca de un «desarrollo histórico» encierra, en cierto sentido, algo contradictorio. Tan pronto como entra en juego la historia, no se tiene en cuenta lo simplemente dado, sino, decisivamente, lo nuevo. En tanto que no existe nada nuevo, ninguna innovación, nada imprevisto, no se puede hablar tampoco de historia También el destino implica siempre imprevisibilidad. Por consiguiente, el concepto de desarrollo expresa la diferencia fundamental entre el carácter procesual de la naturaleza y la oscilación de la vida humana entre casualidad e incidencia. En ello se expresa una contraposición originaria entre naturaleza y espíritu.

Entonces, ¿cómo hay que entender mi tesis, según la cual el inicio depende de la meta?, ¿quizá en el sentido de que esta meta representa el final de la metafísica? Ésta fue la respuesta del siglo XIX. Dilthey, uno de los seguidores de Schleiermacher y de su escuela, explicó el inicio de la metafísica, a partir de su quiebra, en un capítulo magistralmente escrito de su libro *Introducción a las ciencias del espíritu*. Según Dilthey, el siglo XIX es la época en que la metafísica perdió su legitimidad frente al positivismo de las ciencias. Así, en este sentido es posible hablar del fin de la metafísica, y por consiguiente también de su inicio, como Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*, en tanto que cita a Tales como el primero que no narra mitos acerca de dioses, sino que sostiene sus exposiciones por la experiencia y las pruebas.

Otro concepto de fin, que está vinculado al anterior, es aquel según el cual la racionalidad científica, la cultura científica, establece la meta. Se trata casi de lo mismo, pero desde una perspectiva diferente. Mientras que, en el primer caso, la metafísica llega a su término en el siglo XIX, tras un proceso de maduración de dos mil años, en el segundo se entiende la racionalidad científica como meta de la

humanidad en general y, asimismo, también de la metafísica A este respecto, se podría citar el lema «del mito al *logos*», con el que se trata de condensar toda la historia de los **[21]** presocráticos en una única fórmula. Aún son más conocidos el concepto de desencantamiento del mundo acuñado por Max Weber o el concepto heideggeriano del olvido del ser. Pero hoy estamos descubriendo que quizá no sea tan evidente que el fin de la metafísica constituya la meta hacia la que se orientó el camino del pensamiento occidental desde su inicio.

Más allá se encuentra una tercera y más radical concepción de la meta: el fin del hombre. La difusión de esta concepción no se debe tan sólo a Foucault, porque muchos otros autores la sostienen. No me parece que de esta perspectiva se pueda extraer una definición satisfactoria del significado del concepto «inicio». La definición del fin queda aquí tan imprecisa y nebulosa como la del inicio.

Existe, sin embargo, otro significado de «inicio», que es, en mi opinión, el más productivo y adecuado para nuestro intento. Para expresar este significado, hablaré, no de lo que se inicia, sino de inicialidad (*Anfänglichkeit*), Llamamos ser inicial (*Anfänglichsein*) a algo que aún no está orientado en este o aquel sentido, hacia este o aquel fin, ni tampoco de acuerdo con esta o aquella representación. Esto significa que aún son posibles muchas continuaciones -dentro de ciertos límites, por supuesto—. Quizá sea éste, y ningún otro, el verdadero sentido de «inicio». Conocer algo en su inicio significa conocerlo en su juventud, término con el que nos referimos, en la vida del hombre, a la fase en que aún no están dados los pasos concretos y determinados del desarrollo. La persona joven se halla en lo incierto, pero al mismo tiempo se siente incitada a esforzarse por las posibilidades que tiene ante sí. (Hoy día, esta experiencia fundamental del ser joven está amenazada por la excesiva organización de nuestra vida, de tal modo que la juventud apenas conoce ya, o no conoce en absoluto, la experiencia de partir, de la vida que empieza a determinarse a partir de sus propias vivencias.) Esta analogía apunta a un movimiento en el que, con determinación creciente, se concreta una dirección que al principio está abierta y aún sin fijar.

Éste es, creo yo, el sentido en el que se debe hablar de aquel comienzo que se da con los presocráticos. En ellos se produce una **[22]** búsqueda, sin saber, del destino último, de la meta a la que tiende un comienzo rico en posibilidades. Uno se sorprende al descubrir que en este inicio se abre la dimensión más importante del pensamiento humano. Ello se corresponde de algún modo con la percepción intuitiva que tuvo Hegel al iniciar la *Lógica* con el enigma de la unidad entre el ser y la nada. En dicho contexto, Hegel también alude a la religión para decir que ésta no es una palabra vacía, ni meramente una perspectiva que se pierde en la indeterminación, sino que está determinada por el hecho de ser potencialidad -o más bien virtualidad, como yo gusto decir, pues la potencialidad siempre entraña posibilidad de alcanzar una determinada realidad efectiva, mientras que la virtualidad, en el sentido de dirección hacia un futuro indeterminado, queda abierta—.

Finalmente, querría decir que el iniciar no es algo reflexivo, sino inmediato. A mi entender, el discurso acerca del «principio» es demasiado reflexivo como para apuntar a lo que aún no es etapa en el camino de la reflexión, sino que —tal y como he tratado de insinuar con la comparación con la juventud— queda abierto a la experiencia concreta. **[23]**

La aproximación hermenéutica al inicio

En el transcurso de mis explicaciones, es esencial que tomemos en cuenta el papel que tiene la lógica hegeliana como punto de referencia de la historiografía filosófica del siglo XIX. Nombres significativos como los de Eduard Zeller y Wilhelm Dilthey están estrechamente ligados a la tradición de la lógica hegeliana. Si pasamos a hablar de las primeras categorías de la lógica, debo decir que no estoy de acuerdo con la afirmación de que éstas tratan del ser y del no ser. Pues la nada no es un no ser, sino justamente la nada. Un punto fundamental de mi argumentación postula que las tres primeras categorías no son en realidad tales categorías, puesto que no se predican de nada. Se asemejan más bien a meros puntos de orientación, y esto es extremadamente importante para entender que nuestra comprensión del inicio a partir del final no es jamás definitiva. No es la última palabra, porque también el movimiento de la reflexión halla su lugar únicamente en el marco de una tradición sin inicio ni fin.

Hegel declara con franqueza que no se está tratando el movimiento de la autoconciencia, sino el de las ideas. Pero, en verdad, sólo desde una perspectiva exterior se puede asumir que el que **[25]** piensa y las ideas constituyen polos distintos. En dicha medida, la lógica hegeliana es una lógica muy griega, puesto que la filosofía griega no conoce ninguna autoconciencia, sino tan sólo las ideas. El concepto de *nous* es tan sólo una primera aparición de la reflexividad, de tal modo que dicha reflexividad no tiene todavía el carácter de la subjetividad moderna cartesiana. Con ello, naturalmente, el problema sólo se desplaza. Como conclusión —dentro del saber absoluto— queda superada la diferencia entre idea y movimiento, y el movimiento es, sin duda alguna, el movimiento del pensamiento; aunque dicho movimiento, por otra parte, se contempla como una proyección de las ideas sobre una pared.

Asimismo, debería aclarar que los tres significados de «inicio» que he mencionado no pueden quedar aislados entre sí. Se tienen que entender como tres aspectos de una misma cosa. Éstos son: el significado histórico-temporal, el reflexivo en relación con el comienzo y el fin, así como aquel que quizá sugiere la representación más auténtica del inicio: la del inicio que aún no sabe cuál ha de ser la continuación. Esta división tripartita es la premisa que propongo para la investigación filosófica de los presocráticos. De acuerdo con ella, el inicio no se nos da en ningún caso de manera inmediata, sino que es necesario volver a él a partir de otro punto. Así, no me cierro por entero a la relación reflexiva entre principio y fin, la cual, por lo demás, sería la aplicación de un concepto propuesto por mí mismo, que se traspondría al ámbito de la historia de la filosofía y de su origen en la cultura griega. El interés por la tradición presocrática empieza, como he subrayado ya, con el romanticismo, y tanto Hegel como Schleiermacher postulan la importancia del movimiento temporal y de la historia para el desarrollo del contenido del espíritu. Podríamos recordar la conocida afirmación de Hegel de que pertenece a la esencia del espíritu el que su aparición tenga lugar en el tiempo, en la historia.

No tengo intención de pasar revista a todo el desarrollo de la investigación europea durante el siglo XIX. He dado ya una visión de los grandes intérpretes de los presocráticos pertenecientes a ese siglo en una colaboración que se publicó únicamente en ita- **[26]** liano (en el primer volumen de *Questioni di storiografia filosófica*, editado por Vittorio Mathieu, Brecia; Editrice La Scuola, 1975). Querría tan sólo recordar dos figuras que son representativas tanto de la interpretación histórica como del debate sobre los fundamentos y el método de la historia de los problemas (*Problemgeschichte*), que tuvieron gran importancia a finales del siglo XIX y principios del XX en el ámbito de la cultura alemana. Como complemento de estas observaciones, aludiré a la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) —así la llamo, con un término perteneciente a la hermenéutica— y al papel central que desempeña en toda la filosofía que se funda en el lenguaje, la comprensión y la interpretación.

Ante todo, querría recordar a Eduard Zeller y la magna obra que dedicó a la filosofía de los griegos. Este trabajo también es muy conocido en Italia, y con buen motivo. Los cinco volúmenes de la última edición italiana son una mina de erudición y conocimiento de la materia. Corresponde a Rodolfo Mondolfo y sus sucesores el mérito de haber ampliado y actualizado la edición italiana de esta obra

mediante los avances en la investigación de la filosofía antigua. Gracias a su erudición y su criterio, Mondolfo ha logrado conservar y renovar esta obra clásica de Zeller.

Volviendo a la obra del propio Zeller, se plantea la pregunta por su mérito específico. En principio, Zeller era teólogo, pero sus intereses lo llevaron a la historia de la filosofía y a la investigación histórica. Así, escribió numerosos trabajos en la línea del historicismo alemán. Su concepción fundamental es un hegelianismo moderado. Éste le llevó a reconocer un sentido determinado en el desarrollo del pensamiento filosófico —y especialmente del pensamiento griego— Halla en él un sentido, pero no —y ahí difiere de la concepción de Hegel— la necesidad de un desarrollo. Por lo demás, la interpretación de la tradición filosófica por medio de los esquemas hegelianos se ha convertido en una constante de nuestra manera de pensar, aun cuando no se haga valer sin limitación alguna el paralelismo absoluto entre el desarrollo lógico de las ideas y su avance en la historia de la filosofía. Eso es lo que establece **[27]** el hegelianismo moderado de Zeller, y con un ejemplo voy a mostrar cómo opera:

Sabemos que la relación entre Parménides y Heráclito es objeto de controversia. Por un lado se dice que Parménides criticó a Heráclito; por otro, se afirma que Heráclito fue uno de los críticos de Parménides; y aún por otro, se dice que tal vez no hubiera ninguna relación histórica entre ambos. Quizá sea cierto que no se conocieron. No sería en absoluto inverosímil que no hubiera existido ninguna relación entre ambos —uno vivió en Éfeso, el otro en Elea—; que no la haya habido, cuando menos, en el curso de su actividad creadora. ¿Por qué esta tesis mía ha levantado tanta polvareda? La respuesta está clara: ¡Hegel ha mantenido su influencia hasta el día de hoy! ¡También al historiador le parece obvio que, en el desarrollo progresivo del saber, todas las cosas están ligadas entre sí! Esta forma de pensamiento histórico, que surge en el siglo XIX y que tiene influencia hasta el día de hoy, me parece una muestra evidente de la herencia viva de Hegel, que también se encuentra en Zeller. Hay que tener siempre en cuenta esta herencia a fin de hallar los límites de Zeller en la interpretación de textos.

Así, del mismo modo que Hegel está presente en Zeller, también en Wilhelm Dilthey aparece Schleiermacher, el otro punto de referencia de la historiografía de los presocráticos perteneciente al siglo XIX. En una tierra como Italia, donde el historicismo tiene raíces profundas, Dilthey es bien conocido. Sólo querría recordar, de manera muy breve, aquello que en mi opinión es lo fundamental en Dilthey, a saber: el concepto de estructura, el cual, naturalmente, es empleado en su sentido extenso, y no con el significado específico que le otorga el estructuralismo de hoy en día. La introducción por Dilthey del concepto de estructura en la discusión filosófica es un hecho notable. Representa, por parte de las ciencias de lo humano, la primera resistencia contra la presión ejercida por la metodología de las ciencias de la naturaleza. En un tiempo en el que la teoría del conocimiento ocupaba un lugar preeminente, Dilthey osó mostrarse crítico contra la tendencia dominante, **[28]** que tomaba la lógica inductiva y el principio de causalidad como única forma de explicación de los hechos.

En este contexto, «estructura» significa que existe otra manera de comprender la realidad, distinta de la investigación causal. «Estructura» designa el agregado de las partes, de las cuales no hay ninguna que ostente la preeminencia. Se corresponde con el juicio teleológico de la tercera crítica de Kant, en la que se expone de manera convincente algo que es obvio, a saber: que en el organismo vivo ninguna de las partes ocupa el primer puesto ni cumple exclusivamente funciones de guía, relegando a las demás a un segundo nivel. Más bien, todas las partes del organismo están unidas y todas le sirven. El término «estructura» procede de la arquitectura y de las ciencias de la naturaleza, pero dentro de la obra de Dilthey adopta un significado claramente metafórico. «Estructura» indica que no se da en primer lugar una causa y luego un efecto, sino que se trata de un juego combinado de efectos.

En consecuencia, Dilthey introduce otro concepto que ha significado mucho para mí, el concepto de «coherencia efectual» (*Wirkungszusammenhang*); ésta no se pretende derivada de la distinción entre causa y efecto, sino de la ligazón entre los efectos que, sin excepción alguna, se hallan en relación unos con otros. Así ocurre en el organismo vivo, pero también en la obra de arte. El ejemplo favorito de Dilthey es la estructura de una melodía. Una melodía no es una mera sucesión de sonidos, puesto que toda melodía

tiene una conclusión y en dicha conclusión alcanza su cumplimiento. Un rasgo que distingue al oyente entendido en música —y en particular al entendido en música selecta- es, como bien se sabe, que éste, a diferencia de los demás, es capaz de notar por sí mismo en qué momento termina la composición y prorrumpe en aplausos al instante, porque la obra ha alcanzado su cumplimiento. La obra de arte construye, al igual que el organismo, una coherencia efectual plenamente estructurada, y por ello es evidente que nadie, en tanto que permanezcamos dentro del ámbito de lo estético, podría dudar de que la explicación de la obra de arte no puede ser de tipo causal, sino que se debe basar en **[29]** conceptos tales como armonía, coherencia; en la estructura. Desde esta perspectiva, Dilthey quiere legitimar la originalidad y la autonomía de las ciencias del espíritu. De hecho, en ellas se manifiestan unas coherencias estructurales y un modo de comprensión totalmente distintos de aquellos con los que trabajan las ciencias naturales, que por aquel entonces se entendían a sí mismas como mecanicistas.

Ahora debemos preguntarnos en qué medida podemos trasladar esta perspectiva de las coherencias estructurales al ámbito de la filosofía presocrática. ¿Dónde se encuentra una obra íntegra, dónde se encuentra un texto completo que se nos presente en su coherencia interna? Sólo conocemos fragmentos y citas transcritas por autores posteriores; a menudo, meras alusiones o citas deformadas. En suma: una tradición tan insegura, que la aplicación del «principio estructural» tomado de la experiencia estética se ve enormemente obstaculizado.

A esta dificultad se le puede añadir una constatación que tiene un carácter más general y qué es muy importante para mí: nunca nos hallamos en la situación de ser meros espectadores u oyentes de una obra de arte, puesto que, en cierta medida, siempre estamos condicionados por la tradición. El intento de comprender la estructura interna y la coherencia de una obra no alcanza, por sí mismo, a despejar todos los prejuicios que se derivan del hecho de que nosotros mismos nos hallamos dentro de una tradición.

El ejemplo más convincente para la ilustración de este problema se encuentra en la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey. En la segunda parte del libro, Dilthey describe el origen, desarrollo y decadencia de la metafísica científica. Es sorprendente la manera en que Dilthey describe la empresa, estéril a su modo de ver, que acometieron los griegos cuando trataron de poner en concepto las imágenes de la percepción religiosa, especulativa, poética y mitológica con los medios de la ciencia Una metafísica científica es, en su opinión, algo contradictorio en sí mismo, porque consiste en el deseo de expresar científicamente las profundidades de la vida inaccesibles para la ciencia. Este estado de **[30]** cosas se puede ilustrar de manera imponente con la interpretación de Demócrito por Dilthey. Demócrito es el último pensador significativo de su época. Se le ha vetado el eco que le correspondería, porque la metafísica que se basa en el pensamiento de Platón y Aristóteles ha dominado toda la historia de la humanidad. Aunque esta perspectiva perdiera importancia durante el helenismo, la tradición metafísica clásica se mantuvo en todo momento y, revivificada en la Edad Media, alcanzó la preeminencia. Sólo al llegar a la modernidad, en consonancia con el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, Demócrito y el atomismo hallaron nuevos seguidores (y hoy en día existen autores que, como Popper, hallan en Platón una ideología completamente errónea en la línea del nacionalsocialismo, y en Aristóteles, un dogmatismo anticuado).

Está claro qué es lo que quiero exponer: que incluso un pensador disciplinado como Dilthey, que defiende un modo de pensar histórico con carácter propio, se deja llevar al fin por una perspectiva ahistórica de raigambre modernista.

Por ello estoy convencido de que el historicismo, que reconoce la individualidad de toda estructura, tampoco queda libre de los prejuicios de su época, que siguen influyendo en los seguidores de esta perspectiva democrítea. Hoy día, ciertamente, nos cuesta imaginar a alguien que crea posible la existencia de un Galileo en el siglo III a.C. A pesar de los grandes triunfos de Euclides y Arquímedes, las matemáticas aún no se habían desarrollado suficientemente, y existen muchos otros argumentos históricos que excluyen esa idea.

Sin embargo, existe otra manera de acercarse a un objeto de investigación: se llama historia de los problemas (*Problemgeschichte*). Hacia el final del siglo XIX, se introdujo un nuevo principio: no existe en la filosofía una verdad sistemática, un sistema de validez general. Todos los sistemas son parciales; no son la verdad como tal, sino una visión más o menos parcial de la realidad. Sin embargo, a los diversos edificios sistemáticos les subyacen los mismos problemas, y en esa medida es posible hablar de una historia de la filosofía y también de una filosofía de los presocráticos. **[31]** Hermann Cohen, por ejemplo, interpreta a Parménides como descubridor de la identidad, a Heráclito como descubridor de la diferencia, etc. También en ello se puede descubrir un fundamento hegeliano, hecho este que los historiadores de la filosofía no siempre toman suficientemente en cuenta. La lógica hegeliana es como una inmensa cantera de donde la filosofía de la historia posterior toma sus materiales de construcción.

Pero ¿qué es propiamente un problema? Este término procede del lenguaje de los campeonatos, en que los competidores se enfrentan y tratan de ponerse unos a otros obstáculos en el camino. El término se introdujo de manera figurada en el lenguaje de la discusión: un argumento que se opone a la perspectiva del otro que participa en la conversación es como un obstáculo. En este sentido, un problema es algo que frena el avance del conocimiento. Este concepto de problema fue expuesto certeramente por Aristóteles en los *Tópicos*.

Vemos aquí la ocasión para mostrar la diferencia entre ciencia y filosofía. En ciencia, el problema es algo que nos impulsa a no contentarnos con las explicaciones aceptadas hasta el momento, sino a seguir adelante, a probar nuevos experimentos y nuevas teorías. Por ello, el surgimiento de un problema es en ciencia el primer paso en el camino del progreso, como dice Popper. Pero de dónde venga ese problema es un asunto muy distinto, que Popper tal vez despacharía como cuestión psicológica. Probar y confirmar con exactitud las consecuencias de una teoría no es el único punto decisivo del conocimiento científico. Por regla general, el rasgo distintivo del verdadero investigador es más bien el descubrimiento de nuevas preguntas. Ésa es la capacidad más importante para, un investigador: la fantasía, porque tiene que hallar una cuestión fecunda. Ése es el momento decisivo en la creatividad científica, y no la verificación ni la falsación, como postula el popperismo dogmático. Por supuesto que Popper tiene razón al decir que las ciencias tienen el cometido de solucionar las cuestiones que se les plantean. Pero no menos importante es el cometido de plantear la cuestión apropiada. Merece la pena admitir que tam- **[32]** bién existen problemas que se encuentran más allá de las posibilidades de la ciencia.

Con ello llegamos al carácter diferencial de la filosofía. Aun cuando el filósofo comprenda que la solución de tales problemas es imposible, no por ello éstos son intrascendentes. Así, no es cierto que el problema que no admite falsación no esté planteándole ninguna cuestión al pensador. Por eso mismo, encontramos la teoría del problema en los *Tópicos* de Aristóteles, en el marco de la teoría de la dialéctica, que no debemos entender en el sentido que le da Hegel, sino en ese otro sentido contrapuesto de un movimiento del pensamiento que no pretende la resolución completa del problema y que se halla cerca de la retórica.

Esta formulación del concepto de problema excluye la inmovilidad del problema. Quien, en la mutabilidad de la vida histórica, busque problemas constantes, deberá afirmar que es evidente que siempre se repiten los mismos problemas. Tomemos como ejemplo el problema de la libertad. Pero, ¿de qué libertad se trata? ¿Libertad como e0leuqeri/a, en el sentido histórico-político de independencia y soberanía? En tal caso, libertad sólo significa: no ser esclavo.

Sin duda, esta libertad no es la misma que predica la doctrina moral estoica, según cuyas indicaciones el estado más elevado se halla en no querer nada salvo lo que esté disponible. Esto también es libertad, y es cosa sabida que la filosofía estoica defiende la tesis de que el sabio también es libre aunque yazga en cadenas. ¿Y qué decir acerca de la libertad de la doctrina cristiana, la libertad de elección, tal y como la examina Lutero en *De servo arbitrio*? Más adelante se encuentra la libertad tematizada en la polémica entre determinismo e indeterminismo. Este debate se desarrolla a lo largo del siglo XIX y la discusión se prolonga hasta ya iniciado el siglo XX. En su seno, el concepto de libertad no se define por oposición al

señorío de un amo que dispone de la acción y la vida de un súbdito, sino con referencia a la naturaleza y su causalidad necesaria. Frente a ella se plantea la cuestión de si existe la libertad en general. Aún recuerdo cómo los físicos de la Escuela de Co- **[33]** penhague elaboraron la teoría cuántica. Entonces, muchos científicos acreditados la presentaron como resolución del problema de la libertad. A nosotros, esto nos parece casi ridículo, pues no olvidamos la distinción kantiana entre la causalidad, como categoría que rige en los hechos estudiados por las ciencias de la naturaleza, y la moralidad, que no es un hecho (*Faktum*) del mismo orden que los estados de cosas estudiados por la física, sino, más bien, un «hecho» de la razón («*Tatsache*» *der Vernunft*). La libertad es un «hecho de la razón» (*Faktum der Vernunft*). Esta formulación empleada por el propio Kant puede confundir. En ella se aúnan conceptos contrapuestos, a saber: verdad de hecho y verdad de razón, empleando los términos de Leibniz. Pero, ¿qué hay de la afirmación de Kant según la cual la libertad es una condición necesaria para el ser humano en tanto que persona moral y social? Como es obvio, este concepto de libertad difiere radicalmente de aquel otro que tal vez se sugiera con la indeterminación de los fenómenos, pero que, por ello mismo, no puede ponerse como fundamento de la libertad del ser humano.

Un ejemplo aún más característico del error en que incurrimos al tratar de encontrar a toda costa el mismo problema en conceptos históricamente diversos puede hallarse en la ética de los valores. Sabemos que, en el siglo XIX, el concepto de valor, tomado de la economía política, es trasladado a la teoría filosófica. Este concepto empleado por Lotze halló aplicación en la obra de Max Scheler y aún más en la de Nicolai Hartmann, quien fue mi primer maestro y entrañable amigo. Hartmann interpretaba las virtudes aristotélicas como valores, pero dicha interpretación resulta a todas luces insuficiente. En ella, «valor» encierra un significado objetivante. El valor tiene su validez propia, no depende de una valoración; por tanto, es conocimiento. En Aristóteles, por el contrario, la virtud deriva de la educación. La virtud aristotélica distingue al ser humano en tanto que humano entre humanos, no sólo por el correcto acatamiento de valores que son válidos por sí mismos, sino por cómo es y se comporta de acuerdo con su formación, hábitos y carácter. En este sentido, difiere radicalmente del concepto **[34]** de valor propio de la fenomenología. Este es uno de los casos en los que la falta de diferenciación histórica es evidente, de tal manera que todo se reduce al mismo problema. Por lo demás, querría recordar que el propio Scheler planteó objeciones contra la identificación entre valor y virtud aristotélica realizada por Hartmann.

¿Cómo definir entonces, frente a Dilthey y la historia de los problemas, mi propio proceder y mis interpretaciones? Yo utilizo los términos «historia efectual» y «conciencia de la historia efectual» (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*). Con ello quiero dar a entender, ante todo, que no podemos afirmar que el estudio de un texto o de una tradición dependa plenamente de nuestras decisiones. Esa libertad, ese distanciamiento respecto del objeto investigado, no existe. Todos nosotros nos hallamos en el curso de la tradición, y no disponemos de la soberana distancia con que los científicos de la naturaleza realizan experimentos y formulan teorías. Es cierto, sí, que en la ciencia contemporánea —por ejemplo, en la mecánica cuántica— el sujeto medidor desempeña un papel que no es el de un mero observador objetivante. Pero, sin embargo, eso es algo totalmente distinto del hallarse en el curso de la tradición, estar condicionado y conocer a los demás y sus puntos de vista como tales a partir del condicionamiento propio. Esta dialéctica no atañe tan sólo a la tradición cultural, esto es, a la filosofía, sino también a las cuestiones morales. De hecho, tampoco aquí tenemos nada que ver con el experto que, desde fuera, investiga «objetivamente» las normas, sino con un ser humano que ya está marcado por dichas normas; un ser humano que se encuentra ya en el marco de su sociedad, su época, sus prejuicios, su experiencia del mundo. Todo esto actúa sobre él y lo determina en el momento en que se aproxima a una cuestión e interpreta una doctrina.

El concepto de efecto es ambivalente y, en determinados aspectos, es un atributo de la historia; sin embargo, en algún sentido también es un atributo de la conciencia. La conciencia, sin saberlo ella misma, está condicionada por las determinaciones históricas. Nosotros no somos meros observadores que contemplan la histo- **[35]** ria desde lejos, sino que nos hallamos, en tanto que somos criaturas históricas,

siempre en el interior de la historia que aspiramos a comprender. En ello radica la peculiaridad no reducible de este tipo de conciencia. Por este motivo, me parece totalmente erróneo afirmar que la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no es ya tan importante como se creía en el siglo XIX. Sí, se dice incluso que ha quedado anticuada, porque las ciencias de la naturaleza, por su parte, no hablan ya de una naturaleza sin desarrollo, sin historia. Así, el ser humano habría hallado su lugar en la larga historia del universo, por lo que las ciencias del ámbito moral y espiritual habrían de pertenecer ahora a las ciencias de la naturaleza. Todo esto es falso. No constituye ninguna explicación adecuada de la historicidad del ser humano. El ser humano no se puede observar a sí mismo desde la segura perspectiva de un investigador, y queda excluido que se le pueda reducir a objeto de una ciencia evolucionista y comprenderlo a partir de ésta La experiencia del encuentro del ser humano consigo mismo en la historia, esta forma de la conversación, este tipo de entendimiento el uno con el otro, difiere radicalmente de las ciencias naturales y también de la observación evolucionista del mundo y del *Homo sapiens*. Estos temas son fascinantes por sí mismos, pero esperamos que haya quedado claro que el recuerdo, esa vida del espíritu, es otra cosa. La anámnesis platónica se asemeja ciertamente al enigma del lenguaje. No tiene principio, no tiene inicio, y asimismo no se pueden derivar las palabras a partir de un principio, como ocurriría en un «ortolenguaje». El hablar de una lengua es una totalidad, una estructura en la que ocupamos un lugar que no hemos elegido. Lo mismo puede decirse del recordar, que constituye una forma de articulación de nuestras experiencias, un proceso que tal vez comience ya en el embrión. En todo caso, no puedo estar seguro, porque no guardo ningún recuerdo de mi estado embrionario. Pero no es eso lo que importa Lo que importa es si una experiencia es recuerdo, percibir *de nuevo, re*tomar.

Al final, parece evidente que la situación hermenéutica del ser humano queda confirmada y que la petulancia de distanciarse de **[36]** las cosas como si éstas tan sólo fueran objetos de observación deja fuera el aspecto decisivo de nuestro entendimiento con otros seres humanos (y con otras culturas). No podemos evitar que, en el contacto con los otros, ellos nos hablen también. Igualmente, la empresa de interpretar el inicio del pensamiento occidental tiene que consistir siempre en un diálogo entre dos interlocutores.

En consecuencia, también nos vemos obligados a modificar el significado de «método». En este ámbito no existe un sujeto investigador en posición privilegiada. La palabra «método» presupone, en el sentido definido por Descartes, que existe un solo método para llegar a la verdad. Descartes subraya con firmeza en el *Discours de la méthode*, pero también en otros escritos, que existe un método único y general para todos los objetos posibles del conocimiento, y dicho concepto de método se ha impuesto al fin y prevalece en la teoría del conocimiento de la modernidad, si bien se admite que el método se puede mostrar flexible en su proceder. Por el contrario, mi propia posición en el marco del trabajo filosófico de nuestro siglo se caracteriza por haber retomado la conocida contraposición entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. A mi parecer, la disputa entre la lógica de John Stuart Mill y la de Wilhelm Dilthey se basa -en tanto que prescindamos de la heterogeneidad de ambos puntos de vista- en una presuposición común: la aspiración a la objetividad del método. En el marco de esta presuposición, todo se reduce a métodos de objetivación distintos en cada caso. Pero esto conduce justamente al error. *Methodos* significó siempre en la Antigüedad la totalidad del trabajo con un ámbito de cuestiones y problemas. En dicho sentido, «el método» no es una herramienta de objetivación y dominio, sino un interés en el trato con las cosas de las que nos ocupamos. Este significado de «método» como «hacer el camino junto a» presupone que nos encontramos ya en medio del juego y que no adoptamos un punto de vista neutral, por mucho que nos esforcemos en pro de la objetividad y arriesguemos los propios prejuicios.

Por supuesto que esta afirmación es un reto a las ciencias de la naturaleza y a su ideal de objetividad. Pero las ciencias del es- **[37]** píritu tienen aún otras misiones distintas, de otro tipo. Naturalmente, en ellas también se plantea la pregunta por la existencia o no existencia de un estado de cosas y por su verificación. En las ciencias del espíritu, ésta es una preocupación elemental y comprensible. Lo propio de ellas es el encuentro del ser humano consigo mismo en vista de otro que es distinto. Se trata más bien de una participación, más parecida a lo que se produce en el creyente a la vista del mensaje religioso que a la

relación entre sujeto y objeto que se ha instalado en las ciencias de la naturaleza. Este punto de vista hipotéticamente neutral implica siempre la supresión del sujeto cognoscente y, en efecto, es evidente que el objetivo último de la cientificidad que aquí tratamos es la desaparición de todo punto de vista subjetivo. Pero eso no es lo apropiado en los ámbitos cultural y social. No es ésa la misión de las ciencias del espíritu. No me permiten establecerme, con la ayuda de un método, en una relación determinada respecto a otro que se sitúa delante de mí como objeto. Jean-Paul Sartre describió de manera adecuada lo desolador de la mirada objetivadora: en el instante en que el otro se ve reducido a mero objeto observado, se pierde la reciprocidad de la mirada y no se produce ya el entendimiento.

La discusión acerca de la unidad de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu también induce a error en la medida en que no se asume de entrada que las funciones de unas y otras son radicalmente distintas. Las primeras emplean procedimientos objetivadores; las segundas requieren participación. Naturalmente, eso no significa que la objetivación y la aproximación metódica no tengan ningún valor en las disciplinas humanísticas e históricas, sino tan sólo que no constituyen el sentido de la investigación en ese ámbito. Si fuera de otro modo, nuestro interés por el pasado no tendría explicación. De hecho, los propios científicos de la naturaleza dicen que su meta es lograr el progreso del conocimiento y, con ello, dominar la naturaleza y quizá también la sociedad. Sin embargo, la cultura vive como una forma de entendimiento, como un juego, cuyos participantes no adoptan los respectivos papeles de sujeto y objeto. Por eso se puede entender perfectamente que **[38]** las ciencias de la cultura, en efecto, disponen de métodos científicos. Pero éstos se reducen a meros presupuestos obvios tan pronto como los comparamos con el valor que tiene en dichas ciencias nuestra participación recíproca, nuestra imbricación en la tradición y la vida de la cultura.

Pero voy a dar por terminado este tema y me centraré en nuestro objeto específico. La insuficiencia del concepto de método, entendido éste como garantía de objetividad, se manifiesta claramente cuando insisto en que la única aproximación al tema «presocráticos» consiste en estudiar a Platón y Aristóteles, cuyos textos tenemos a mano, y ver qué cuestiones se plantean y con qué sentido. La empresa no es fácil, sobre todo por lo que respecta a Platón. Sólo puede concretarse en la lectura de los textos en los que Platón y Aristóteles hablan de sus antecesores. No podemos olvidar que ellos, en el curso de su trabajo, no tenían en cuenta nuestra investigación histórica, sino que se guiaron por sus propios intereses, por su propia búsqueda de la verdad, que en ambos autores presenta rasgos comunes, pero también diversos. Por ello, desde ahora entra en juego la interpretación conjunta de la filosofía platónica y aristotélica. Por ejemplo: sólo cuando comprendamos qué significado tiene el hecho de que Platón figure como pitagórico en el marco de la crítica efectuada por Aristóteles podremos llegar a comprender lo que Aristóteles cuenta acerca de los presocráticos. **[39]**

El terreno sólido: Platón y Aristóteles

Es el momento de entrar en el tema principal. Nuestro tema propiamente dicho es, en efecto, «Los presocráticos y el inicio del pensamiento occidental». Habrá que aplicar en la tarea los principios fundamentales que he estado exponiendo. La primera cuestión verdaderamente importante es: en qué textos podemos apoyarnos. Voy a dar la respuesta: los primeros verdaderos textos referidos a nuestro tema son los escritos de Platón y Aristóteles. Cierto que contamos con las compilaciones de los fragmentos de los presocráticos por Hermann Diels, con la compilación de testimonios del mismo Diels. Éste fue un trabajo serio y meritorio, que hemos de emplear con agradecimiento en los primeros estudios. Estaba dirigido a estudiantes de filosofía. Pero tiene un valor secundario para la investigación desde el momento en que lo comparamos con las posibilidades de comprensión que nos brinda un texto auténtico, transmitido en su integridad. Todo el mundo sabe que la técnica de la cita permite demostrar cualquier cosa y a menudo también su contrario, puesto que la cita más fiel, y literal, una vez arrancada de su contexto, puede decir algo completamente distinto de lo que decía en un original que no conocemos. **[41]** Quien cita, interpreta ya mediante la forma en que presenta el texto de la cita. Todos los fragmentos reunidos en las compilaciones dedicadas a los presocráticos son meras citas, que no nos han llegado enmarcadas en un texto completo y definido, sino a través de Platón, Aristóteles, la escuela peripatética, los estoicos, los escépticos, los padres de la Iglesia... un gran número de autores que citan y explican las doctrinas con objetivos muy diversos. Por ello, nuestro primer cometido ha de consistir en estudiar los textos en los que el pensamiento de los presocráticos aparezca interpretado de manera coherente. Sólo a partir de la coherencia de estos textos completos de Platón y Aristóteles podremos comprender los textos recogidos por Diels en sus recopilaciones.

El único texto que en su integridad se ocupa del pensamiento de los presocráticos es el comentario de Simplicio al primer libro de la *Física* aristotélica. Es el texto más antiguo de que disponemos acerca de las doctrinas de los presocráticos. Fue obra de un erudito del siglo VI d.C, que emplea numerosas citas en su comentario a la *Física* de Aristóteles. Así, debemos preguntarnos, ante todo, cuáles fueron los criterios de selección del comentador de Aristóteles. Difícilmente podemos creer que los presocráticos de los siglos VI y V a.C. hablaran realmente de un concepto de *physis* como el que damos por sentado a partir de Aristóteles. El título «Sobre la Naturaleza» aparece por primer lugar en Platón, en el *Fedón*. De ahí se puede deducir que el concepto de *physis*, al igual que el título, se volvió usual en la misma época. El término se venía utilizando desde antiguo, pero siempre para designar la naturaleza de algo, no el concepto mismo de naturaleza. Este último uso no empieza hasta la época de Platón. Naturalmente, la formación del concepto se estuvo preparando como tal en el lenguaje desde antes. Pero, con todo, aún no se había producido una verdadera formación del concepto. Estoy completamente de acuerdo con los investigadores ingleses Kirk y Raven en que el concepto de *physis* aún no tuvo ningún peso filosófico en Heráclito. Hay que suponer, más bien, que la verdadera formación del concepto no se produjo hasta que también se hubo formado **[42]** su respectivo contraconcepto, y eso nos remite a la época de la sofística. Entonces se cuestionó, en el debate sobre el problema del lenguaje, si éste procede de la naturaleza o de la norma (*nomos*). El concepto «*techne*» tampoco aparece hasta época avanzada, y todo ello se adecúa perfectamente con la sofística y con el uso platónico de *physis* en conexión con la *psyche*.

Pero este concepto obtiene su peso específico con Aristóteles. Siempre se produce un distanciamiento consciente respecto de Platón en las numerosas ocasiones en que Aristóteles habla en detalle del concepto de *physis*. Porque, a ojos de Aristóteles, Platón era demasiado matemático.

De todos modos, ni en Heráclito ni en Empédocles se utiliza esa palabra con ningún sentido que anticipe el concepto aristotélico de *physis*. Para Aristóteles, la *physis* es la manifestación primera del ser y siempre ocupa un lugar importante en la metafísica. En verdad, la propia metafísica es una amplia denominación colectiva cuya relación con el interés fundamental de Aristóteles por la *physis* es obvia; en todo caso, no constituye un ámbito tan claramente delimitado como los libros aristotélicos de la *Física*.

Hay que tener siempre en cuenta la preponderancia del concepto aristotélico al tratar de apreciar las citas de los presocráticos. Pero existe otro aspecto importante, aparte de la *Física* de Aristóteles -conocida en la época helenística a través de la escuela, si no en su texto—, que hay que tener en cuenta al tratar las citas conservadas de los presocráticos: la interpretación de Hegel está tan arraigada en nosotros que no sabemos cómo librarnos de ese modelo. Así, estoy convencido de que todo el problema «Parménides y Heráclito» proviene del abrumador influjo del pensamiento de Hegel. No debemos olvidar que la entera investigación histórica del siglo XIX, que introdujo la historiografía en la filosofía griega, tiene lugar en la época de decadencia del idealismo hegeliano; y sin embargo, la construcción histórica de Hegel ha ejercido un fuerte influjo también en los historiadores, como por ejemplo Zeller. **[43]**

Pero cuan débiles son, en verdad, estas construcciones históricas, según las cuales la filosofía empieza con Tales y con la escuela de Mileto. ¿Qué era propiamente una escuela en aquella época, en una floreciente ciudad mercantil como Mileto? Difícilmente podemos dar una respuesta. ¿Qué significa entonces la sucesión Tales-Anaximandro-Anaxímenes dentro de la escuela, transmitida por la tradición? En verdad, esta es una sucesión muy problemática. Porque se dice que Anaximandro partió de lo ilimitado y que, tras él, Anaxímenes explicó que el aire era la primera sustancia. ¡Qué absurda regresión! En verdad, ello sólo demuestra que estos datos no proceden de hechos históricos, sino que se sustentan en el pensamiento escolar de una época posterior, en el que se basó Apolodoro para reconstruir los datos cronológicos.

De hecho, existe aún otro aspecto que no podemos perder de vista en este círculo de cuestiones: el trasfondo religioso del que se aparta la filosofía de los griegos a partir de Aristóteles. Se trata del conocido lema: «del mito al *logos*».

Es una expresión de uso corriente. Pero ¿qué se entiende en este caso por mito? En la historiografía del siglo XIX, la respuesta estaba clara: se trataba de la religión homérica. Pero, ¿hubo una religión homérica en ese sentido? De creer a Heródoto, hubo más bien el logro de un gran poeta, quien creó a partir de una variada tradición narrativa y una tradición oral transmitida por los rapsodas que se remonta muy atrás en el tiempo. El otro poeta al que, siguiendo a Heródoto, se apela al hablar de la teología de aquella época, es Hesíodo con su *Teogonía*. Ciertamente, también Aristóteles menciona a Homero y Hesíodo como los primeros que reflexionaron acerca de lo divino. Pero Aristóteles no quería hablar de religión, sino de ideas ordenadoras de carácter cosmológico y de una familia de dioses con sus propias tensiones demasiado humanas. Ahí, el esquema convencional «del mito al *logos*» nos resulta ciertamente dudoso. Tal vez deberíamos decir que, en ambos casos, se está tratando el *logos* más bien que el mito. Encontramos, por un lado, la aristocrática sociedad de los dioses, semejante a un grupo de grandes señores y, por **[44]** otro, la multiplicidad de lugares de culto dedicados a deidades individuales por todo el país. La expresión «teología» cuadra bastante mal con unos y otros. Werner Jaeger ha tratado este tema, con erudición asombrosa, en un importante libro: *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (La teología de los pensadores griegos tempranos). Pero el título *Theologie* se presta a confusión. Aunque el mencionado libro es de una erudición extrema, el punto de vista enunciado en el título no se desarrolla de manera convincente en el caso de Jenófanes. El capítulo que Werner Jaeger había dedicado anteriormente a Jenófanes en el primer libro de su *Paideia*, cuando aún contemplaba la idea sofística de *paideia*, me parece más acertado. Estoy convencido de que Jaeger tuvo razón al ver en los versos de Jenófanes la descripción típica de un rapsoda, y no la de un teólogo ni la de un filósofo.

¡Pero dejemos ya las observaciones introductorias! Empecemos con el trabajo propiamente dicho e interpretemos los más importantes de los testimonios transmitidos por Platón y Aristóteles acerca de la filosofía presocrática.

Empecemos una vez más por Platón, o más exactamente por el *Fedón* (96 y sigs). En esa obra, Platón hace que Sócrates perfile su autobiografía científica y filosófica -estribe mucho tiempo después del trágico final de Sócrates—. Pero, antes de emprenderla interpretación de este texto, conviene subrayar una vez más que no quiero tomar como objeto la totalidad, sino tan sólo un ejemplo. El texto que vamos a tratar

sólo es un capítulo entresacado de una totalidad, de una obra completa. En efecto, es el diálogo entero -el *Fedón* en su totalidad— el texto en el que podemos, aunque no fácilmente, trabajar la cuestión a la que Platón había tratado de encontrar respuesta. Este diálogo es uno de los más conocidos. Nietzsche señaló a la figura de Sócrates a las puertas de la muerte, descrita aquí por Platón, como nuevo ideal de la juventud griega prevaleciente, y afirma que, como consecuencia, Sócrates sustituyó a Aquiles. Sin duda, hay algo cierto en ello. Al inicio del diálogo aparece, en efecto, un motivo homérico, el formidable misterio de la muerte y de lo que se encuentra después de la muer- **[45]** te: la «vida» de las almas de los muertos en el Hades. Recordemos ahora las inolvidables escenas con las que Homero, o en todo caso el autor de la *Odisea*, describe el viaje de Odiseo al Hades. Odiseo desciende al Hades para visitar a los héroes de Troya. Hay que pensar especialmente en el encuentro con Aquiles, quien, como todas las almas que han traspuesto el Aqueronte, ha perdido la memoria y la recobra al beber la sangre del sacrificio: un ritual de profundo sentido. Al saber por medio de Odiseo que su hijo ha expugnado Troya, regresa conmovido a la penumbra. La muerte es la noche del recuerdo; quien no tiene recuerdos, muere. Se trata, por así decirlo, de imágenes que parecen pertenecer a una religión popular. Pero también está claro que en ellas se anuncia un tema de la reflexión. Aunque las almas de los héroes, efectivamente, existen aún allí abajo, en el Hades, han dejado atrás todos los recuerdos, a los que sólo la sangre del sacrificio despierta. Por consiguiente, el problema que aquí se plantea es el del alma, y la cuestión por lo que es el alma en relación con la vida y la muerte.

Llegados a este punto, hallamos otra causa de posibles malentendidos que influye en nuestra manera de pensar. Me refiero al concepto agustiniano del alma como interioridad de la conciencia. La compleja doctrina cristiana del alma y de la redención mediante el sacrificio de Jesús ha entrado en el concepto de alma que nosotros tenemos. La palabra alemana *Seele* es una expresión que evoca ideas de sentimiento y que también desde el punto de vista fonético sugiere algo aún más fugaz que el término latino *anima*. Así, nos hallamos bajo el influjo de esta tradición que hace que nos convenzamos de que en la poesía homérica hay una concepción del alma que, de algún modo, es igual a la nuestra. ¿O quizá la hay?

En todo caso, la pretendida «religión de Homero» no es el único origen de los prejuicios del intérprete. También existe el llamado orfismo, una concepción que ha influido durante largo tiempo en la investigación, pero que sigue siendo un ámbito de problemas no resueltos. ¿En qué consistió exactamente este movimiento religioso **[46]** que se expandió durante los siglos VII/VI a. C, pero que en la época de Homero aún no existía, o que al menos el poeta no refleja? La inimaginable plétora de movimientos religiosos y mitos que surgió entonces plantea otro problema aún no resuelto, así como la propagación del culto a Dioniso, puesto que la figura de Dioniso es prácticamente desconocida en el epos homérico, tal y como hemos podido comprobar sobradamente a partir de la obra de Nietzsche. En todo caso, se trata de asuntos extremadamente nebulosos, y nuestro interés, en el marco del estudio de los presocráticos, radica tan sólo en que aquel culto puso el alma en el centro de la religiosidad. Esto me parece evidente por lo que respecta a la figura de Pitágoras. Al leer las biografías de los presocráticos, se encuentra siempre lo mismo: todos ellos —de Anaximandro a Parménides, etc.— figuran como discípulos de Pitágoras. Este hecho tiene su significado. En mi opinión, significa que Pitágoras unifica en su figura motivos fundamentales como el enigma de los números, el enigma del alma y el enigma de la transmigración de las almas, así como la purificación de dichas almas. Así llegamos al problema del recuerdo. Salta a la vista que una religión que habla de la transmigración de las almas presupone por lo general la pérdida del recuerdo. Podríamos tomar como excepción el que alguien como Empédocles tenga una vaga intuición preternatural de haber sido otro en otra vida.

Así se introduce cierto número de problemas ligados al alma. ¿El alma es un hálito que da vida a los animales y los hombres? ¿Se puede identificar como una primera luz en el interior del ser humano, el conocimiento incipiente, el recuerdo o algo parecido? Todo esto permanece en un trasfondo nebuloso que no podemos aplicar como clave para la comprensión. Se oculta en las tinieblas del pretérito. Por lo tanto, debemos investigar el tratamiento que el problema del alma recibe en el *Fedón*, para ver cuáles eran los

problemas que ocupaban a un pensador de la época de Platón. He aquí un ejemplo del problema que he planteado: cómo se puede explicar la tradición objeto de nuestro interés a partir de un texto que no se escribió con este fin, pero que, con todo, permite vislumbrar tendencias fundamentales de la cultura de ese pasado. **[47]**

En definitiva, el problema puede formularse de la siguiente manera: ¿el alma es algo distinto de la fuerza vital de los seres vivos, o algo así como una facultad espiritual especial?, ¿es vida o pensamiento?, ¿o estos dos aspectos están entrelazados?, ¿y de qué modo? Ése es el tema de Platón, y con la ayuda de Platón debemos tratar de entender cómo trataban la muerte los presocráticos.

Ahora, a modo de complemento, querría hacer una última observación general acerca del *Fedón*, o más bien acerca del escenario del diálogo. Los dos interlocutores de Sócrates son, —como ya se sabe— pitagóricos, que por aquella época vivían exilados en Atenas, puesto que, como consecuencia de unos sucesos políticos, el grupo se había disuelto ya. Simias y Cebes son personajes históricos. No representan propiamente al pitagorismo originario, sino su desarrollo de colectivo religioso y político a grupo de investigadores y científicos. Hay que tenerlo en cuenta en la lectura de la conversación entre Sócrates y los dos amigos. Éstos ya no eran pitagóricos en el sentido de discípulos del gran fundador de una semirreligión. Se trata aquí de la discusión con dos científicos que sólo se sirven de las tesis y enseñanzas de Pitágoras para describir los resultados de la nueva ciencia de su tiempo. A mi parecer, este hecho es muy importante. Se ha discutido mucho sobre quiénes fueron los verdaderos pitagóricos. Aún recuerdo la radical tesis que, en tiempos de mi juventud, defendió Erich Frank en su libro titulado *Plato und die sogenannten Pythagoreer* [Platón y los llamados pitagóricos] (Halle: Niemeyer, 1923; 2ª ed., Tubinga, 1962). Sostenía que nuestra concepción tradicional de los pitagóricos como matemáticos, astrónomos, etc., es una reinterpretación realizada por la escuela de Platón, y en especial por Heráclides Póntico. El radicalismo de esta tesis no se ha impuesto. Hoy día, damos incluso por seguro que existieron unas matemáticas de Pitágoras, si bien sobre un trasfondo religioso. Pero, en todo caso, debemos ser conscientes de que, en tiempos de Platón, no prevalecía la religión, sino la ciencia. El hecho de que los dos interlocutores de Sócrates en el *Fedón* sean científicos se pone de manifiesto, por ejemplo, en que no tienen ningún conocimiento de las prescripciones religiosas de Filolao -un gran maes- **[48]** tro de la secta—, y en cambio están bien informados acerca de la biología y la astronomía de la época de Platón. ¿Cómo logra Platón introducir la discusión de una antigua tradición religiosa y de la ciencia de su época en el plan de la acción y en la caracterización de los interlocutores? Por supuesto que la noción de ciencia a la que Platón alude en el *Fedón* ya no es la misma que regía en el tiempo de la muerte de Sócrates. Hoy en día, nadie duda de que este diálogo no se escribió inmediatamente después de la muerte de Sócrates, sino mucho más tarde; tal vez veinte años más tarde. Obviamente, Platón retoma la figura del Sócrates moribundo en el momento en que él mismo empieza a perfilar los aspectos centrales de su teoría de las ideas y funda una especie de escuela, la Academia, que puede llamarse escuela con mayor propiedad, por contraposición con las llamadas escuelas de los sofistas, los atomistas, los eleatas, etc., que no eran instituciones.

Estas observaciones me parecen importantes para comprender de qué manera se relaciona el *Fedón* con nuestro tema. La discusión del problema del alma halla su conclusión y su culminación con la larga narración autobiográfica de Sócrates —obviamente debida a Platón—, en la que aquél narra sus experiencias con los científicos de la época y describe su nueva orientación. Pero Platón no pretende describir doctrinas «presocráticas» en esta exposición —como tampoco en sus otros diálogos—, sino su propio giro hacia la «idea». **[49]**

Vida y alma (Fedón)

El tema del *Fedón*, que se desarrolla en la narración del último día de la vida de Sócrates, es el problema de la vida y de la muerte, así como la pregunta sobre lo que es la vida de un ser humano y en qué consiste lo que llamamos alma o psique. Este diálogo consiste en una discusión sobre el problema del alma y sobre la creencia en la inmortalidad que enseñan las religiones. ¿Nuestra razón puede hallar motivos para sostenerla?

El *Fedón* ha empezado en un tono casi religioso. Se ha tratado la cuestión del suicidio y la esperanza de una nueva vida tras la muerte. Éste es el preludio del diálogo, a partir del cual se desarrolla la inmortalidad del alma como tema propiamente dicho. El puente entre ambas partes pende de la idea de catarsis, de purificación, y esto tiene una importancia decisiva para nuestra interpretación. A partir de ahí, se abre la dimensión de la filosofía.

Se sabe que la doctrina pitagórica de la catarsis consistía, ante todo, en un conjunto de normas de pureza, como por ejemplo el precepto de no utilizar el cuchillo para atizar el fuego, o como aquel otro mandamiento que prohibía comer habas. Lo decisivo es que Platón confiere un nuevo sentido a estos rituales de pureza, **[51]** aquel sentido con el que finalmente nos han familiarizado Kant y, por ende, el concepto de la «razón pura». Según se infiere ya del *Menón* y de la teoría de los conceptos matemáticos puros que en él se expone, la matemática es razón pura en la medida en que sobrepasa lo accesible para los sentidos. Esto vale para la matemática, pero también para el alma. De hecho, la visión moral y religiosa de la vida aspira a separar el alma del cuerpo, igual que la ciencia matemática aspira a separarse de la experiencia sensible. En este sentido, la vida del filósofo es un camino hacia la muerte, en tanto que se entiende la muerte como separación del alma respecto de lo corporal-sensible, y en dicha medida la doctrina religiosa de la inmortalidad del alma halla su confirmación.

La primera argumentación en favor de la inmortalidad del alma invoca la estructura cíclica de la naturaleza. Puesto que la vida es un fenómeno natural, la muerte no puede ser otra cosa que una etapa en el ciclo del devenir y el perecer, ge/nesij y fqora& (*Fedón* 70e y sigs.). La fundamentación que se sostiene en el carácter cíclico de la naturaleza se describe aquí con un asombroso arte verbal. Al hablar de una naturaleza en la que no se produciría el perpetuo retorno hacia una nueva vida, Platón hace hablar a su Sócrates con un lenguaje que transmite la impresión de una naturaleza sin primavera. Así, la concepción cíclica de la naturaleza se traduce en un franco argumento en favor del retorno del alma, de tal modo que Sócrates dice, a modo de conclusión (71 e), que el retorno a la vida, a)nabiw&skesqai, es una realidad. De ello se sigue que, si los vivos nacen de los muertos, entonces las almas de los muertos no pueden perecer, sino que deben seguir existiendo.

Entonces, muy sorprendentemente, el texto dice: kai\ tai=j me/n ge a)gaqai=j a#meinon ai]nai, tai=j de kakai=j ka&kion (72e), lo que significa que esta nueva existencia, necesariamente, ha de ser mejor para las almas buenas y peor para las almas malas. Esta afirmación parece tan desligada de la demostración de la estructura cíclica que algunos filólogos la han suprimido. No estoy seguro de que debieran hacerlo. Los manuscritos son unánimes, no **[52]** hay variantes en este pasaje. El mencionado argumento se encuentra en toda la tradición, que tal vez ha sido algo menos sabia y ha entendido que esta falta de consecuencia lógica se hallaba en la intención de Platón. Con ella manifiesta cuál es el interés que subyace a la creencia en la inmortalidad. El destino futuro de los fallecidos tiene que depender de la moralidad de la vida que se haya vivido; ése es, al fin, el resultado del entero diálogo. Por ello, Sócrates arguye -frente a las vacilaciones y dudas de Simias- que, aun no gozando de ninguna seguridad en este terreno, ciertamente es mejor que llevemos una vida honrada. Aquí se pone de manifiesto que Sócrates, en realidad, no pretende haber «demostrado» la inmortalidad del alma cuando dice que una vida basada en esta convicción es mejor que una vida que no la contemple. Notemos que, al llegar a este punto, la argumentación abandona el ámbito de la lógica y entra en el de la retórica.

Recuerdo que en Kant se encuentra el mismo giro de la argumentación. En Kant tampoco se demuestra que la libertad exista efectivamente. Si, al tratar de demostrarlo, interrogáramos a la naturaleza y pretendiéramos hallar una prueba de la libertad de la voluntad en la física cuántica, indicaríamos con ello que estamos ciegos de antemano al rango de la libertad en el ser. La libertad no es ningún hecho de la ciencia de la naturaleza Kant la llama hecho de la razón; la fundamentación de Platón, por supuesto, es otra. No pretende demostrar que la ciencia tenga límites, ni poner énfasis en la vida honrada. La fundamentación de Platón también tiene algo de trascendental y apunta a la limitación de nuestra razón humana frente al enigma de la muerte y de la eternidad. En este sentido podría decirse que la «mala infinitud» de Hegel es también la posición de Platón: por lo que respecta a la cuestión principal de la moralidad y la vida, la dialéctica permanece abierta y no existe ningún resultado que pueda llamarse prueba.

Esta comparación entre Kant y Platón no se refiere, naturalmente, al concepto de libertad, puesto que dicho concepto no existe en absoluto dentro de la filosofía de Platón. Más bien quiero decir lo siguiente: del mismo modo que Kant no fundamentó la **[53]** libertad mediante una prueba teórica -como Fichte en la razón práctica—, tampoco Platón pretende demostrar la inmortalidad del alma con la ayuda de argumentos teóricos. En cambio, recurre a la figura de Sócrates y a su muerte serena, de la que habla expresamente al final del diálogo.

Algo sí se puede afirmar: que en todo ello se demuestra la inadecuación de toda argumentación, a favor o en contra de la inmortalidad del alma, que se sostenga sobre un concepto de alma de cuño naturalista. Querría hacer notar que no es casualidad que yo utilice la expresión «naturalista» y no «materialista», siempre excesivamente aristotélica. Esta última podría aplicarse a la interpretación del *Sofista*, pero veremos que ni siquiera en este último diálogo es del todo apropiada. Lo «materialista» presupone a fin de cuentas la idea como morfh& o forma, y con ello el producir, como en el modelo del artesano que da forma al material. Por ello prefiero la expresión «naturalista», que por lo demás corresponde al concepto griego de *physis* que también hallamos en este diálogo. La autobiografía intelectual de Sócrates empieza, como ya hemos dicho, con la confesión de que se ha ocupado a fondo de los problemas de la «naturaleza». Esto es «historia» en sentido griego, esto es, una relación de lo que uno mismo ha observado; por ejemplo, la relación de un viajero que explica lo que ha observado durante el viaje. Hay que comprender en este sentido el título peri\ fu&sewj i9stori/a, como una relación de las experiencias vividas por los testigos oculares, como narración de una persona que ha visto ella misma las cosas de que trata en sus explicaciones. Se sabe que éste era ya en la época del *Fedón* un título habitual para los tratados acerca de la naturaleza, el universo, el cielo, etc.

El segundo argumento, que Simias presenta como doctrina socrática bien conocida, es el de la anámnesis. Sócrates dice que el conocimiento tiene que ser un recuerdo, ya que cosas tales como los conceptos matemáticos -como por ejemplo to_ i1son [la igualdad]- no se pueden obtener a partir de la experiencia, en la que jamás se encuentran dos entes exactamente iguales. (En relación con este tema, nos acordamos de Leibniz, que en Rosental **[54]** (Leipzig), invitó a sus alumnos a buscar dos hojas exactamente iguales.) El concepto matemático de igualdad es el de la igualdad perfecta, que no podemos hallar en la experiencia sensible. Al entender de Sócrates, lo mismo vale para el alma, la cual, como la igualdad en sí, no puede percibirse en la experiencia sensible.

Pero no pretendo una interpretación exhaustiva del *Fedón*. Por ello me vuelvo hacia los dos antecesores presocráticos de la filosofía de Platón, tal y como son entendidos en los escritos platónicos. Con este fin, vamos a investigar las dos objeciones de los dos pitagóricos «ilustrados» Simias y Cebes contra la inmortalidad del alma, que conducen a la culminación del diálogo.

La primera objeción, formulada por Simias, es fácilmente comprensible también para el pensamiento moderno: el alma no es más que la armonía del cuerpo. Tan pronto como cede la fuerza de éste, también cede la cooperación armoniosa de sus miembros, hasta que llega la muerte, con lo que el alma se disuelve por fin. Este argumento deriva claramente de la ciencia de su época o, dicho con mayor exactitud: con su

concepto de armonía, es un argumento típicamente pitagórico. Por añadidura, se acerca mucho más a la definición aristotélica del concepto de alma, según la cual ésta es «entelequia del cuerpo», y así la entera realidad del organismo vivo.

Acto seguido se le suma la objeción de Cebes: que la inmortalidad no se sigue de la transmigración de las almas; el alma se podría ir consumiendo más y más con la transmigración por los distintos cuerpos y, al fin, disolverse definitivamente con el último cuerpo. En esta objeción se refleja, sin duda, uno de los descubrimientos de la biología de aquel tiempo. Sabemos que la ciencia, y en especial la ciencia médica, poseía ya en tiempos de Platón una noción de la incesante renovación del organismo vivo. A partir de ahí podemos comprender la objeción según la cual el alma, aunque traspase los límites de una existencia individual, acaba por consumirse al término de sus transmigraciones y, finalmente, se disuelve. Ésta es una noción lógica, dictada por la noción naturalista del alma, la que se expresa en el concepto según el cual el **[55]** alma no es otra cosa que la armonía del cuerpo y por tanto está destinada a disolverse con él.

Estas dos objeciones se perciben como una verdadera catástrofe para la inmortalidad del alma. Lo son en tal medida, que aun Fedón y Equécrates, los dos narradores del diálogo, interrumpen su explicación para expresar su perplejidad. El profundo abatimiento que embarga su ánimo no tiene igual en ninguna poesía. Indica que, en ese momento de elevadísima tensión, el diálogo adopta un giro decisivo. Sócrates responde, frente a la objeción de Simias, que el problema no reposa en los conceptos con los que él lo ha formulado. En realidad, el alma no es lo mismo que la armonía. La armonía sería, más bien, algo que la propia alma trata de obtener o de hallar. En todo caso, el alma armoniosa no es algo que se dé en la naturaleza, sino un bien que le marca un rumbo a la vida. Me parece claro que debemos establecer distinciones estrictas en este punto. Nos hallamos ante un conflicto entre, por un lado, una teoría naturalista o, si se quiere, matemática de la armonía —en tanto que ésta se constituye a partir de sus componentes-, y, por el otro, con una armonía a la que el alma aspira como su más preciada meta.

Esta segunda objeción formulada por Cebes precisa de una respuesta más compleja. Sócrates calla por unos instantes y se concentra. Luego comienza de la manera siguiente: por mor de la claridad es necesario, ante todo, esclarecer la causa del devenir y del perecer (ge/nesij y fqora&) Sólo así se podrá llegar a entender bien el sentido de la muerte. Para ello, Sócrates empieza a dar cuenta de sus experiencias con la ciencia de su época, hasta llegar al momento en el que se decide por emprender otro camino, a saber: el camino de los *logoi*, el camino a las ideas.

Ahora querría interrumpir el análisis del texto para explicar una vez más algunos conceptos de carácter general que he apuntado ya. Para empezar, querría hacer una observación hermenéutica suplementaria. No cabe duda de que, en la línea de trabajo que he desarrollado, abogo por la mala infinitud que Hegel critica. Sin **[56]** embargo, es una verdad sencilla la que yo defiendo: que algo tal como una historia común, que en alemán designamos con la expresión *Weltgeschichte* («historia mundial»), tiene que ser reescrito por cada nueva generación. Me parece evidente que con cada cambio histórico también deben transformarse las formas de observación y conocimiento del pasado. Esta verdad, con todo, no se puede aplicar con tanta facilidad a la tradición filosófica, puesto que tal aplicación implica el reconocimiento de que esta misma tradición no ha concluido con la gran síntesis de Hegel, sino que aún se pueden dar otros giros del pensamiento que nos abran nuevas perspectivas. Un giro de ese tipo, por ejemplo, lo representa Nietzsche, quien, por lo que respecta a la solidez del trabajo conceptual, ciertamente no se puede comparar a Hegel. Con todo, ha impregnado toda nuestra posición respecto al pasado y ha marcado con ello nuestro trabajo filosófico.

Esto me lleva a hacer algunas precisiones acerca del concepto de conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*) que yo introduje. Ésta implica que tomamos conciencia de los prejuicios constitutivos de nuestra comprensión. Por supuesto que no podemos llegar a conocer todos nuestros propios prejuicios, ya que en ningún momento nos hallamos en situación de alcanzar un conocimiento exhaustivo de nosotros mismos ni de volvernos completamente transparentes para nosotros

mismos. Por otra parte, el hecho de que los prejuicios sean constitutivos de la comprensión no significa en absoluto que la aproximación a un texto sea una decisión arbitraria del pensador o investigador. Los prejuicios mencionados no son otra cosa que el arraigo en una tradición; en la misma tradición a la que se quiere hacer hablar en el texto interrogado. En ello radica la complejidad de la situación hermenéutica. Siempre depende del género de texto. El material de la hermenéutica es nuestra cultura clásica, y a ésta la hallamos en formas diversas, no sólo en la ciencia, sino, ante todo, en la tradición de la teología, la jurisprudencia y la filología; con todo, está claro que nuestros condicionamientos más fuertes se hallan a tal profundidad que no podemos conocerlos ni penetrarlos con la mirada. **[57]**

Todo esto nos ayuda, por ejemplo, a comprender la diferencia que existe entre Platón y la «doxografía» de Aristóteles. Los escritos de Platón no son apuntes de trabajo, sino obras literarias y, por ello, la doxografía que aparece en estos escritos es muy distinta, por ejemplo, de la que Aristóteles ofrece en la *Metafísica*, la *Física* y el *De anima*. A su manera, los escritos de Platón se publicaron y estaban destinados a la lectura privada o pública en Atenas. Los escritos de Aristóteles que se nos han conservado fueron desconocidos durante siglos; se trata de apuntes de clase que tal vez se transmitieron en la tradición oral durante algunas generaciones, pero no se ha conservado nada destinado a la publicación; en todo caso, nada que pueda considerarse como la última palabra de Aristóteles.

Tomemos, en cambio, el *Fedón*. Es obvio que no constituye un tratado, sino una obra de alta literatura. En este escrito hallamos descripciones realistas, y se consigue la plena fusión de la argumentación teórica y la acción trágica. Así, el argumento más poderoso en favor de la inmortalidad del alma que se formula en el *Fedón* no es propiamente un argumento, sino el hecho de que Sócrates se mantiene fiel a sus convicciones hasta el fin y las confirma con su vida y su muerta. El mismo argumento de la obra desempeña el papel de argumentación. Al final del diálogo se encuentra el mito que describe la tierra en que vivimos y que además explica cómo esta tierra debe ser el escenario de una vida honrada. A la pregunta por la naturaleza del mundo basado sobre el principio del bien, no podemos propiamente responder con argumentos satisfactorios. Ocurre más bien que comparecen los mitos, con su especial sugestividad. El propio Platón trata de advertirnos de que no se trata de meras narraciones, sino que en ellas se entrelazan también conceptos y reflexiones. Por ello, equivalen a una prolongación de la argumentación dialéctica, en una dirección en la que los conceptos y fundamentaciones lógicas no están disponibles.

La ignorancia socrática también es una figura literaria. Es la forma a través de la cual Sócrates conduce a su interlocutor a **[58]** enfrentarse a su propia ignorancia. En este sentido, la conclusión del diálogo *Lisis* es ejemplar. Ni Menéxeno ni Lisis logran definir la amistad, y el diálogo se interrumpe de pronto, cuando los educadores se inmiscuyen y llevan a los muchachos a su hogar. Esta conclusión negativa es el modelo que volvemos a encontrar de manera parecida en todos los diálogos confutatorios. Siempre se trata del mismo problema, a saber: que, para llevar una virtud a la práctica, hay que estar orientado hacia ella previamente de forma teórica. A este respecto, se puede hablar del intelectualismo de los griegos, pero hay que añadir que se trata de una intencionalidad que nunca encuentra conceptos plenamente apropiados. En Platón, que fue un gran escritor del rango de un Sófocles o de un Shakespeare, esta intencionalidad se expresa, cuando los conceptos no alcanzan, en la acción del diálogo; en el caso del Lisis, en la relación dialógica de Sócrates con los dos jóvenes amigos.

En cambio, si tomamos el escrito sobre la *República*, hallamos en él un Sócrates que parece totalmente otro en su manera de conducir el diálogo y las pruebas. Platón quiere describir una ciudad ideal en la que se constituye una elite formada en el ámbito de la matemática y la dialéctica, que podrá guiar la vida práctica. En mi trabajo *Die Idee des Guien zwischen Plato und Aristoteles* (*La idea del bien entre Platón y Aristóteles*) defiendo la tesis de que ambos filósofos tratan el mismo asunto, a saber: el problema del bien y su materialización en una ciudad ideal. Pero hay que reconocer que el *ethos* presente en la *República* platónica tiene una dimensión utópica sin paralelo en Aristóteles. Dicho *ethos* se manifiesta de tal modo en la *República* platónica que en ella todo está sujeto a normas. En ella es casi imposible hacer algo malo o

contrario a las normas; algo inconcebible para un moderno. Si llevamos esta utopía a su extremo, sólo un error de cálculo del «comité de planificación» -así podríamos llamarlo- podría causar la ruina de esta ciudad ideal.

Otra particularidad del diálogo platónico consiste en que los interlocutores de Sócrates se expresan de manera completamente insulsa -dicen «sí», «no», «quizá», «naturalmente»-, sin que se **[59]** nos describa más de cerca su carácter. Esto no es ninguna casualidad. El autor lo ha querido así. No pretende que nadie vea a estos interlocutores como tipos definidos, como si se tratara de una obra de teatro. En los diálogos de Platón, el interlocutor se asemeja más bien a una sombra en la que todo el mundo puede reconocerse.

Estas indicaciones no deben servir tan sólo para explicar las diferencias entre un diálogo platónico y un escrito doctrinal de Aristóteles, sino también la diversidad entre los textos procedentes del propio Platón. Hay que interrogar incesantemente a estos textos para que respondan de manera distinta cada vez, puesto que el diálogo vivo, el entendimiento entre los seres humanos y la participación en una tradición escrita están estructurados de tal manera que todo ocurre sin necesidad de un impulso exterior. La tradición no es algo inmóvil, no se fija de una vez para siempre. Carece de leyes. También en el caso de la Iglesia se trata de una tradición viva y del diálogo constante con dicha tradición. **[60]**

El alma entre la naturaleza y el espíritu

Volvamos al texto platónico que nos sirve como guía La parte más importante de la conversación empieza (96a) con la respuesta a Cebes, introducida por un largo silencio, y de hecho se trata en ella una cuestión de principio para el conocimiento en general. Es válido para todo conocimiento (o#lwj) el que se deba buscar siempre la causa cuando se investiga el devenir y el perecer.

Éste es el instante en el que Sócrates empieza a narrar qué le ha acontecido en relación con este querer-saber (sus pa&qh sus experiencias dolorosas). Dice que estudió con gran interés las ciencias de su tiempo. Está claro que su explicación se refiere al conocimiento de la naturaleza propio de su tiempo y a la medicina de su época. Así, Sócrates dice haber tratado de comprender el «alma» a la manera de esas ciencias que nosotros hemos examinado bajo el epígrafe de naturalismo: de qué manera se forma el «alma»; si el cerebro es el asiento de las sensaciones; cómo proceden de ellas la memoria y el recuerdo, y luego la opinión, y cómo de la consolidación de la memoria y el recuerdo, así como de la opinión, surge el saber. Entonces, cuando meditamos que la memoria es la capacidad de retener algo, de tal manera que per- **[61]** manezca siempre presente y en el recuerdo, y que también la opinión es algo que aspira a conservar siempre y en todo momento su validez, nos encontramos con el primer indicio del problema platónico: cómo, en general, el torrente de experiencias sensibles puede constituir algo estable. También para nosotros es un problema enigmático: cómo en el marco del organismo físico constituye la intencionalidad del pensamiento. Aquí, Platón señala por primera vez este enigma, entendido como contraposición entre fluir y permanecer, y, con ello, el tema principal del *Teeteto*.

Como conclusión, Sócrates reconoce que todos sus esfuerzos por saber han quedado sin recompensa; sí, al fin ha resultado que ni siquiera entendía las cosas que previamente había creído conocer, como, por ejemplo, el crecimiento humano. Ilustra el caso con la ayuda de una argumentación cuantitativo-matemática, la cual, sin embargo, entraña una dificultad lógica. Porque Sócrates dice que anteriormente había creído que la causa del crecimiento humano se hallaba en que el organismo recibía elementos materiales mediante la alimentación. Pero ahí se esconde el problema de cómo se forma lo dúplice —y con ello se refiere al mismo tiempo al dos con respecto al uno—, si mediante la adición de una nueva unidad o por medio de la división de la unidad. Nos encontramos con la paradoja de que tanto la adición como la división pueden ser la causa del surgimiento de la duplicidad. Esto, por sí mismo, es contradictorio. ¿Cómo puede ser posible?

Para nosotros, la respuesta evidente es que, cuando hablamos de añadir o reducir, no estamos tratando un verdadero proceso. Habría que contemplar el problema en una dimensión ontológica completamente distinta y no, ciertamente, en el contexto del problema acerca de lo que sea propiamente la causa del formarse y del perecer. De hecho, vamos a empezar con el siguiente paso que da Sócrates para superar la primera y claramente insuficiente forma de la pregunta por la causa del devenir y el perecer. En efecto, Sócrates afirma, como sabemos, que en su búsqueda de la causa de tales cosas encontró el texto de Anaxágoras, y que entonces creyó haber hallado finalmente una solución al problema **[62]** de la causa, a saber: el *nous*, y con ello al problema de cómo el uno deviene en dos. Pero, al fin, también se había visto defraudado de tales esperanzas. Este pasaje es muy conocido y sólo lo traigo a la memoria porque en él se encuentra una confirmación de nuestra propia perspectiva interpretativa. La esperanza de Sócrates y su crítica de Anaxágoras y de la función del *nous* indican a las claras que aquí falta un aparato conceptual a la medida de lo pensado. Está claro que, cuando Anaxágoras habla de nou~j, Sócrates quiere atribuir a esta palabra un significado tal como «pensar», «ordenar», «planear» y, de hecho, Anaxágoras presenta al *nous*, en el texto conservado (gracias al celo de Simplicio), como primer autor del orden del universo —casi en el sentido de una teoría de la formación del mundo—, pero finalmente, al describir el proceso, Anaxágoras sólo se refiere a la actuación física del *nous* en la formación del mundo.

Al retomar la interpretación del texto, constatamos que Sócrates le replica (99c) que el verdadero origen de cada cosa es el bien, así como su determinación interna. Basándose en dicha pretensión, critica las

diversas teorías acerca de la situación de la tierra en el universo: las que presumen que la tierra se mantiene inmóvil porque la circunda el movimiento del universo cual enorme recipiente, o porque se supone que se sostiene sobre el aire como sobre un cojín, o también porque se cree que Atlas carga con ella. Al entender de Sócrates, todas estas representaciones son como la conocida fábula india, según la cual el globo terráqueo reposa sobre un elefante, y éste, a su vez, se yergue sobre una tortuga... con lo cual no se acaba de entender por qué la tortuga no tiene que hallarse también encima de algo. Si queremos evitar esta regresión infinita, debemos buscar la respuesta a la pregunta por la causa en algo que no sea físico; así, por ejemplo, en el bien.

Pero, de este modo, la argumentación varía completamente de sentido. Ya no se trata de una historia (i9stori/a), ya no se trata de buscar algo que pueda sostener la tierra. La pregunta, formulada de aquella manera, no tiene respuesta. En la *Crítica de la Razón Pura* —o, con mayor exactitud, en la «Dialéctica trascendental»—, **[63]** Kant refuta la posibilidad de una cosmología racional. De todos modos, con ello persiste el problema del nacimiento del mundo, el problema de su inicio y de su determinación; una pregunta que nos formulamos como exigencia de la razón pura, pero que queda sin respuesta. Con todo, el Sócrates platónico dice que el bien es el origen del que deriva el orden del universo en su totalidad, el mundo de los seres humanos con su praxis y el orden del universo con todos sus componentes, con el sol, la luna y las estrellas, la tierra, etc. En la idea del bien aparece por primera vez «la totalidad» en un sentido que difiere en lo fundamental del de la totalidad entendida como suma de las partes, cuando es concebida, como bien puede decirse, en tanto que objeto de la historia. Aquí, Sócrates formula como tarea lo que luego se desarrollará en la *Física* de Aristóteles, a saber: una interpretación de la realidad que se base en la idea del bien. Así es como, al fin, se realiza la estructura teleológica de la filosofía natural griega, y ésta, en cierto sentido, conserva su actualidad. Sugiere el concepto de una totalidad donde la naturaleza, el ser humano y la sociedad son contemplados como miembros de un único sistema. Desde esta perspectiva, las ciencias modernas pueden compararse con la historia antigua: acumulan un número indeterminado de experiencias que no pueden erigirse nunca en totalidad, porque la totalidad no es ningún concepto de la experiencia, no puede darse como tal. Pero, ¿cómo es posible alcanzar una solución convincente y segura de este problema de la causa? En este punto empieza la respuesta positiva de Platón, y empieza, ante todo, con el establecimiento de una norma: hay que presuponer como cierta en cada caso la hipótesis que parezca especialmente convincente y segura, y tener por ciertas las consecuencias que se desprendan de ella. Pero, en este caso, «hipótesis» no significa lo mismo que en la terminología de la teoría moderna de la ciencia. No se nos está diciendo que la validez de las hipótesis tenga que verificarse mediante la experiencia, esto es, mediante los «hechos». No, aquí se está tratando simplemente de la coherencia lógica e inmanente de los conceptos. Las consecuencias de las que se habla en este pasaje no son **[64]** los resultados que se obtienen a partir de los hechos físicos. Eso es lo decisivo. Los teóricos del conocimiento pertenecientes al ámbito lingüístico anglosajón que han tratado este modo de argumentación reconocen su valor lógico, pero echan de menos, en este contexto, el criterio decisivo de verdad, a saber: la experiencia. Es cierto que Platón no menciona para nada la experiencia. Pero ¿por qué no? El motivo es que aquí se está tratando del *logos*, del conocido giro hacia los *logoi*. A ojos de Sócrates, el universo lingüístico tiene más realidad que la experiencia inmediata. Así, igual que el sol -según la famosa metáfora- no puede ser observado de manera inmediata, sino tan sólo por medio de su imagen especular en el agua, también aquel que quiera informarse sobre la verdadera constitución de las cosas hallará mayor claridad en los *logoi* que en la traicionera experiencia sensible.

Así, Platón exige que toda hipótesis se explique de acuerdo con sus consecuencias, y en ello se sostiene su crítica a los detractores de la lógica. Cuando se renuncia a explicar el contenido de un concepto, la discusión es estéril. En el uso de palabras y argumentos, siempre es fácil incurrir en confusiones. En ello se basa la técnica argumentativa de los sofistas. En tanto que se ha desplegado el contenido verdadero de una hipótesis, ésta alcanza, mediante la indagación, su verificación lógica.

En este punto, comienza la argumentación según la cual la causa puede equipararse con la idea. Parte de la idea de la belleza, del bien, de lo grande, etc. Está claro que existe un paralelismo entre estas entidades y las de la matemática: tampoco la belleza, el bien y lo grande derivan de la experiencia. Aun así, el *eidos* parece hallarse de algún modo en las cosas. Lo digo con extremada prudencia. Porque aquí no hay ninguna separación ontológica como la que postula Aristóteles, sino que se dice (100d) que, sin presencia de lo bello en sí, nada puede ser bello. Ni en este texto, ni en los demás escritos de Platón, se encuentra nunca una teoría más precisa de la participación en la idea... lo cual es objeto de crítica por parte de Aristóteles. Platón es completamente libre en la elección de los conceptos que formulan la relación **[65]** entre la idea y lo particular. No están separados como quema la crítica de Aristóteles, para la cual la idea es una mera duplicación del mundo. Este último punto tiene una importancia decisiva. La Academia conoció muchas teorías acerca de la estrecha relación entre lo general y lo particular, pero no existía un concepto de su separación. Por el contrario, era fundamental la separación entre la matemática y la física. Ahí radica el tremendo avance de Platón respecto de los pitagóricos. Arquitas, por ejemplo, fue un matemático destacado, que también sabía que la matemática no trata del triángulo dibujado en la arena, sino que éste sólo es una imagen de su verdadero objeto. Con todo, los pitagóricos no habían logrado formular de manera conceptual cuál es el objeto verdadero, «puro», de la matemática. Sus matemáticas terminaron siempre en la «física».

No obstante, la separación entre matemática y física no significa que los números y las figuras geométricas existan en otro mundo. Del mismo modo, la belleza, la justicia y el bien no son en ningún momento un segundo mundo de esencias. Esto último es una ontologización errónea de las intenciones de Platón, originada por el influjo de la tradición posterior. Se perfila ya en la crítica de Aristóteles, quien, por su parte, se guiaba por su interés en la física. Es el neoplatonismo -así llamamos hoy a esa tradición— el primero que convierte a Platón en un pensador de la trascendencia, y esto último fue también el Platón del siglo XIX.

Luego, la argumentación de Sócrates conduce al postulado de que la idea no es sólo idéntica consigo misma, sino que se muestra indisolublemente unida a otras ideas. Así, por ejemplo, la calidez está claramente ligada al fuego. Esta relación de las ideas entre sí es el punto más interesante. Sólo por ella existe el *logos*. Éste no es la simple aparición de una palabra aislada, sino la unión de una palabra con otra, la unión de un concepto con otro. Sólo de este modo es posible la demostración lógica y precisamente en esto consiste la explicación de las implicaciones contenidas en una hipótesis. ¿Qué resulta de todo esto por lo que se refiere al tema «alma»? **[66]**

Al reflexionar sobre la ligazón entre diversas ideas, se constata que el alma, como principio de vida, tiene que estar ligada necesariamente a una idea, a saber: la idea de la vida, que no puede unirse con la muerte. En este pasaje encontramos algo que, a mi juicio, los intérpretes no parecen haber comprendido de manera satisfactoria. Esta conclusión de Sócrates les parece convincente a los interlocutores y también al lector. Sí, ciertamente, la idea del alma no se puede unir con la idea de la muerte, por cuanto que está unida a la vida Lo cual significa que el alma es la propia vida y, en consecuencia, está claro que es «sin muerte» (a)qa&natoj). Aquí, como es obvio, se trata abiertamente del alma como principio de vida, aunque de una manera específica. Para Sócrates, sin embargo, el alma es, ante todo, la orientación hacia las esencias puras, las ideas puras. En cualquier caso, la conclusión parece clara.

Pero Sócrates prosigue de manera sorprendente para el lector moderno (106a y sigs.). Afirma que el alma, en tanto que inmortal, también es indestructible e indisoluble (a)nw&leqroj). El significado de la palabra a)qa&natoj está claro. Se trata de un vocablo típico de la tradición épica de los griegos y alude a la elevación hacia una forma de ser más elevada. Es el predicado de la divinidad, los a)qanatoi/ de Homero. Pero ¿qué significa a)nw&leqroj? Ahí, la argumentación se vuelve muy difícil. Ante todo hay que notar que transcurre paralelamente a la anterior demostración de la inmortalidad. Los textos en los que se habla de ello parecen considerar como totalmente evidente la equivalencia entre inmortalidad e indestructibilidad, como también confirma Aristóteles (*Física* 203/13). Entonces, nos asalta naturalmente la

sospecha de que podría haber sido Aristóteles quien introdujo esta inseparabilidad entre inmortalidad e indestructibilidad en la tradición doxográfica de los presocráticos. Pero no podemos olvidar que fue Platón quien, en el *Fedón*, halló los argumentos decisivos. Aunque, ¿quizá tuvo razones para ello? Partiendo del trasfondo religioso del pitagorismo, que estaba desapareciendo ya, Platón trata de hacer prevalecer la idea de la inmortalidad y la creencia en la transmigración de las almas (contra la amenaza del materialismo), a la vez **[67]** que pone en juego, claramente, un ámbito eidético, el de las relaciones tal y como se comprenden en la matemática. Si se sigue la argumentación platónica entera en el texto (106a-b), se entiende que el concepto de inmortalidad, con la ayuda del concepto de indestructibilidad, se eleva a este plano eidético. ¡Así lo dice el texto! Estos dos elementos -como lo par y lo impar, o el alma y la muerte— no se pueden unir entre sí. Eso es evidente, en tanto que uno no puede tomar al otro dentro de sí. Donde existe uno, el otro no puede existir. No obstante, alguien podría pensar que «uno perece y el otro toma su lugar». Pero esto último sólo puede ser digno de consideración si contemplamos lo igual y lo no igual (o lo afín, como por ejemplo el fuego y la calidez) sólo como rasgos de algo, y no como «ideas». Como relaciones eidéticas, sólo son algo así como el concepto de igual y de no igual, invariable en su ser en sí, que se realiza incesantemente en los números pares o impares, igual que el alma inmortal de los verdaderos pitagóricos regresa en nuevas encarnaciones.

Por ende, el *Fedón* presenta -a mi juicio- una anticipación de la crítica a la equiparación pitagórica del ser con las matemáticas, que posteriormente se elabora en la teoría de las ideas y halla una clara confirmación, sobre todo, en el «tercer género» del *Filebo*. Al fin, el mundo de las ideas no es aquel otro mundo que sólo pertenece a los dioses.

Como trasfondo se podría dar, ante todo, el hecho de que el concepto eleático del ser o del uno casa mal con la transición a la nada. El deseo, no suprimible de la vivencia humana, de superar la impensabilidad de la muerte mediante el pensamiento de la inmortalidad, también hace aparecer como impensable la transición a la nada. Por ello, lo más interesante es este concepto de o!leqroj, de la ruina, «de la nada». Es el concepto de algo que -en contraposición con la muerte que siempre aguarda a la vida (qa&natoj)- no comparece en la experiencia, en la conciencia del ser humano.

En el fondo, la duplicidad de la pregunta es una consecuencia de la polivalencia del concepto de alma, que figura como origen **[68]** de la vida y, a la vez, como asiento del pensamiento. La tensión entre estas dos concepciones del alma deviene en problema. En la matemática y en la dialéctica, «pensar» no es lo mismo que «pensar» en el sentido del proceder metódico de la ciencia moderna, sino que hay pensar cuando el ser está presente. Con ello quiero decir que Platón y Aristóteles están convencidos de que, sin vida, no hay pensar, ni *nous* sin *psique*, puesto que el pensar no es otra cosa que esta presencia y, como tal, es vida. Estos dos aspectos -la vida y el pensar- no se pueden separar el uno del otro, según parece, y lo mismo se descubre en la filosofía moderna, en la medida en que ésta es tanto filosofía de la vida como filosofía de la conciencia y de la autoconciencia. Como es sabido, la fenomenología hegeliana expone la transformación de la estructura circular del ser vivo en reflexividad de la conciencia. La trasposición de la vida en autoconciencia es fundamental para todo el idealismo alemán.

Por lo demás, este problema no se encuentra tan sólo en el *Fedón*, sino también en Aristóteles. En el *De anima*, Aristóteles dice con claridad lo que ya se encuentra en Platón —aunque sólo sea en forma narrativa y mística-, a saber: que las partes del alma no constituyen una división propiamente dicha, puesto que el alma es siempre sólo una, tanto en sus funciones vegetativa y afectiva como en la teorética. Este es el enigma del alma, que consiste en no estar constituida a diferencia del cuerpo, por órganos individuales diversos, cada uno con una función, sino que obra en cada uno de sus aspectos con concentración intensiva. A la luz de estas reflexiones podemos entender cuál es el sentido de que la filosofía oscile entre el inicio entendido, por un lado, como origen de la vida, y, por otro, del conocimiento y el pensamiento. Esta oscilación tiene su fundamento en la propia constitución del hombre. No se trata de mera confusión, sino de un intercambio vivo entre las distintas formas en las que se articula la vida humana como entelequia.

La conclusión final que Sócrates halla a este problema en el *Fedón* (106d) reza que lo inmortal también es indestructible, y que **[69]** ocurre con el alma igual que con lo par: aunque no pueda volverse impar, tampoco puede desaparecer. Dicho de otra manera: al final se otorga que el alma es inmortal, y por lo tanto debe admitirse que también es indestructible. Puesto que, de hecho, Dios y la idea de la vida serían igualmente inmortales e imperecederos. Sin duda, estamos tratando con una argumentación que adolece de una debilidad. La aceptación de la inmortalidad, al fin, proviene del asentimiento. Aunque Simias parece percibir esta debilidad, se sobrepone a todas las dudas con la afirmación de que, en cualquier caso, es mejor llevar una vida honrada. Según la interpretación más común de este pasaje, lo que se demuestra al fin es la inmortalidad de la idea de la vida, de la idea del alma, no la indestructibilidad del alma individual. Este problema sigue vigente a lo largo de toda la historia de la filosofía. Piénsese, por ejemplo, en el averroísmo y en los procesos a los herejes, en el Maestro Eckart y otros. ¿Qué hay que pensar al respecto?, ¿hay que sostener que Platón no cayó en la cuenta de este problema y que, por consiguiente, sólo demostró la inmortalidad de la idea del alma y no la del alma individual? Con ello volvemos sobre un problema fundamental de la filosofía platónica, a saber: la relación entre lo general y lo particular, relación que no se tematiza. Sólo en el marco de la tradición ulterior nacen conceptos relativos a la inmanencia del uno en el otro. Se incurre en un puro aristotelismo cuando se pregunta qué ocurre en Platón con la relación entre lo particular, que es un dato indiscutible, y lo general, a lo que uno se puede referir de modo realista o nominalista. Este tema, que posteriormente será muy discutido en filosofía, apenas si tiene presencia en Platón. Para él es evidente que la verdadera esencia, el verdadero ser, se manifiesta en el lenguaje, y que el lenguaje puede alcanzar con palabras lo que es. La psique no es sólo un concepto general, sino que es la omnipresencia de la vida, particularmente en el ente vivo. Lo que aparece como debilidad en la argumentación de Sócrates confirma en verdad que no es posible una separación entre las ideas y lo particular. Se puede hallar una nueva y drástica confirmación en el diálogo *Parménides*: es absur- **[70]** do pensar que el mundo de las ideas pertenezca sólo a los dioses y el mundo de los hechos sólo a los mortales.

Todo esto tiene importancia para comprender mejor qué es propiamente lo que se esconde tras la dialéctica platónica de la inmortalidad y la indestructibilidad en el *Fedón*. Por supuesto, la presencia del alma en lo individual, fundamentada por su misma evidencia y no mediante argumentos, está relacionada con la tradición religiosa. Sócrates llega finalmente a la conclusión de que el alma, tras la llegada de la muerte corporal, sigue existiendo en otro lugar, a saber: en el Hades. En este pasaje, la tradición religiosa está muy presente, aunque, sin duda, de manera nada vinculante. Hay que tener en cuenta lo siguiente: mientras que Sócrates afirma (106d) que hay que admitir que «el dios» (o(qeo&j), a causa de su inmortalidad, no puede perecer, le responde su interlocutor que esto se debe conceder a todos los dioses (para_ qew~n). Ahora bien: aunque la multiplicidad de los dioses, así como la imagen del Hades, pertenezca a la tradición religiosa, «el dios» significa aquí lo mismo que «lo divino», y ello indica que, si bien Platón quiere enlazar con la religión convencional, también enlaza con un concepto racional que la confirma. Con todo, quisiera añadir, a modo de aclaración, que al hablar del «dios» no apunta, por supuesto, a ningún monoteísmo, sino a algo divino indeterminado. Al fin, por lo que respecta a esta temática, se puede extraer del *Eutifrón* una excelente aclaración de por qué Sócrates sentía reservas ante la religión tradicional de su ciudad.

Digamos, como conclusión, que con mis explicaciones he querido demostrar que los argumentos planteados en el *Fedón* en favor de la inmortalidad del alma se desarrollan siempre en el marco de una reflexión teórica resultante de la duplicidad de funciones de aquélla. Ésta puede ser tanto conciencia como principio de vida. **[71]**

Del alma al logos: Teeteto y Sofista

En el camino que conduce desde el concepto de alma como origen de la vida hasta la nueva orientación socrático-platónica hacia el conocimiento y la matemática, el *Fedón* constituye, como ya hemos visto, un primer paso. El *Teeteto* intenta, de algún modo, arrojar nueva luz sobre el problema de la oposición entre los conceptos vitalista y espiritualista del alma.

La conversación empieza con la definición del saber como *aisthesis* o percepción (151e). ¡Cuidado! El que identifica saber y percepción es un matemático como Teeteto. Eso significa que aquí no se está hablando de la función de los sentidos. No se trata del concepto aristotélico de *aisthesis*, sino de la inmediatez, de la percepción que se corresponde en todo con la evidencia y de la que se sirve la matemática, y que es distinta de la «mera» demostración. Digamos, a modo de aclaración, que aquí se ha empleado el término «mera» en el mismo sentido que tiene en la expresión griega yiloi\ lo&goi. Teodoro de Cirene dice que en la juventud se entregó al desnudo («mero») hablar, y que luego, sin embargo, se volvió hacia la matemática, en la que se hallaban evidencias. Así, queda claro que «percepción», en este contexto, significa eviden- **[73]** cia, en el sentido de «eso es lo que se ve». En igual marco se expondrá luego la verdadera teoría de la percepción como chocar o encontrarse con la realidad (153e). Esta teoría se vuelve a encontrar en forma sumamente refinada, podríamos decir protagórica, en Alfred Whitehead, pero también en la única cita larga de Platón que aparece en Wittgenstein (en las *Investigaciones filosóficas*). En este mismo pasaje del *Teeteto*, Sócrates explica la teoría de que la percepción es un tipo de física y se asemeja a un encuentro de movimientos en el que el movimiento más lento se parece a la inmovilidad, mientras que el más rápido parece algo que fluye y se transforma (156d y sigs.).

Sabido es que Sócrates demuestra que no es posible quedarse con esta física de la percepción. La percepción no consiste tan sólo en el movimiento físico, tal y como la entienden Empédocles y otros.

Conocemos bien la teoría de la visión procedente de Empédocles, puesto que Teofrasto nos ha transmitido la parte de la obra de Empédocles en la que éste trata dicho tema. Obviamente, la teoría del encuentro surge con Empédocles y se mantiene hasta Protágoras. El punto decisivo de la argumentación de Sócrates es: que la percepción no es un encuentro entre los ojos y el ente, sino que el ojo ejerce exclusivamente como órgano del alma en la visión. Aunque veamos con ayuda del ojo, no es el ojo el que ve (184d). En el transcurso de esta explicación, Platón trae a colación a sus predecesores, desde Heráclito hasta Empédocles y Protágoras, pero menciona también a Homero y Epicarmo, presentándolos a todos ellos como defensores del fluir general de las cosas, como si ninguno de ellos hubiera oído nada de Parménides. Tiene que quedar claro que esto es ironía, fantasía, una construcción que brota del espíritu de Platón. En verdad, el concepto del fluir no se puede separar del concepto de lo inmóvil. Uno implica al otro, como ya he mostrado en el análisis del *Fedón*, al ponerse de manifiesto que el recuerdo y la opinión son una aproximación a lo idéntico y lo permanente. Sobre todo, la comparación con la posición de Protágoras, tal como aparece en este texto del *Teeteto*, es **[74]** una invención de Platón. Cuesta creer que Mario Untersteiner haya incluido este capítulo del *Teeteto* en su colección de fragmentos de los sofistas. Es evidente que no habla el propio Protágoras, sino una interpretación de Protágoras: una interpretación extremadamente refinada, por lo demás, que tiene un gran interés para la filosofía moderna. En efecto, nos muestra de nuevo el problema de cómo la observación y la interpretación de lo táctico pueden explicarse sólo a partir del espíritu.

La construcción platónica aparece claramente en otro pasaje (180-181), en el que dos posiciones se enfrentan como dos competidores: por un lado los r(e/ontej, esto es, los que defienden el fluir y afirman el eterno fluir de las cosas y, por el otro lado, los stasiw&tai, un juego de palabras con el que describe a aquellos que, como «insurrectos», se declaran por la inmovilidad el ente y por ello son revolucionarios. En realidad, stasiw&thj significa algo así como revolucionario en el lenguaje popular, y ciertamente se trata de una revolución, como una insurrección contra el punto de vista prevaleciente que postula el fluir general, cuando se persiste en la identidad del ser, de lo inmóvil y de lo estable.

Tras haber demostrado que el saber no puede equipararse aquí con la percepción sensorial, sino que pone en juego el alma, se formula una segunda respuesta a la pregunta por la esencia del saber: el saber es do&ca, opinión. No me detendré más en esta complicadísima respuesta, porque, en lo esencial, se asemeja mucho a la anterior, y porque la tercera y última respuesta merece un interés especial. Esta respuesta dice: el saber es la opinión acompañada del *logos*. Es la opinión fundamentada racionalmente. Es evidente que con esto hemos llegado a la meta hacia la que tendía todo el diálogo, a saber: comprender el saber como *logos*. No obstante, la forma en que se presenta esta definición es muy insatisfactoria. La razón se presenta como algo añadido, que se añade a la opinión, mientras que ésta existe previamente y sólo resulta confirmada y reforzada con la unión. Pero eso no es el «*logos*». El *logos* no es la simple expresión de una opinión segura y sería un error entenderlo meramente como exteriorización y como opinión rigurosamente expresada. **[75]**

El *Teeteto* termina así con un tema, el *logos*, cuya definición adecuada no se alcanza en este diálogo y aparece luego en el momento central del *Sofista*. En este sentido, la conclusión del *Teeteto* es en realidad una introducción al *Sofista*.

¡Tomemos ahora el *Sofista*! En este diálogo (242c y sigs.), nuestro interés por los presocráticos encuentra una exposición muy detallada, algo así como una doxografía, que también es muy importante para la doxografía aristotélica posterior. De hecho, pueden descubrirse en Aristóteles numerosas referencias al *Sofista* (242c y sigs.). Platón expone críticamente a los autores más antiguos como productores de narraciones míticas. El interlocutor de Sócrates, un forastero procedente de Elea que se ha desplazado hasta Atenas, habla acerca del ente y afirma que, al parecer, todos los que han hablado de éste se han limitado a relatar cuentos. Uno dice que existen tres entes: tres principios que alternativamente luchan y se unen entre sí. No podemos precisar a quién se refiere. Se ha intentado ponerlo en relación con muchos autores, pero, en mi opinión, no existe una solución satisfactoria, y creo que esta circunstancia obedece a un rasgo característico de los escritos de Platón, a saber: que estos escritos no pueden emplearse para obtener información histórica precisa. Luego, el forastero prosigue: otro ha dicho que existen dos esencias: lo húmedo y lo seco, o lo cálido y lo frío, y que entre ellos se establecen vínculos. La tercera posición la sostienen los de Elea: 0Eleatiko_n e1qnoj, a)po_ Cenofa&nouj te kai\ pro&sqen a)rca&menon. Según dice, comenzaron con Jenófanes, o incluso antes. Esta explicación resulta misteriosa, y seguramente no debemos aceptarla como testimonio de que Jenófanes fundó la escuela de Elea. Todos los elementos que podrían justificar tal interpretación se hallan en grado insuficiente: con toda seguridad, no existió ninguna «escuela» eleata, y Jenófanes tampoco fue su fundador. Probablemente, tampoco tuvo trato con Parménides. Soy plenamente consciente de que esto se contradice con la tradición doxográfica que tiene su origen en Aristóteles. Pero el propio Platón se expresa de manera muy **[76]** peculiar (kai\? e!ti pro&sqen), como si los eleatas hubieran empezado antes de Jenófanes. Creo que, en cierto sentido, esto es verdad. Seguramente, la filosofía eleata representa una respuesta a los primeros intentos de explicación filosófica del universo, los que aventuraron los milesios. El verdadero significado de Jenófanes se encuentra en alguna otra parte: da testimonio del cambio de intereses en el seno de una sociedad de aristócratas que se interesa, no ya por Homero y Hesíodo, sino por una nueva ciencia. Jenófanes era un simple rapsoda que recitaba textos de la mitología griega debidos a Homero y otros poetas. Luego, en Sicilia, donde por aquel entonces había surgido una nueva sociedad, trató el universo como divino en sus elegantes versos y mostró que aquellos «dioses», en realidad, no eran como los que aparecían en la mitología. En todo caso, me parece que este pasaje de Platón no se puede considerar una fuente histórica para la precisión de la cronología de los presocráticos, aunque sí tiene, como luego voy a exponer, otro significado.

Al cabo de la enumeración se menciona a las Musas jónicas, término con el que se hace abierta referencia a Heráclito y Empédocles, y puede considerarse también un ejemplo clásico de la descripción socrático-platónica de sus antecesores.

Nos preguntamos ahora cuál es el sentido de la entera enumeración. Claramente, se trata de una clasificación de los predecesores de acuerdo con el criterio del número de principios que postulan. Según el primer grupo, existen tres principios; para el segundo, sólo hay dos; los eleatas dicen que sólo hay uno y, según Heráclito y Empédocles, se da lo uno y lo múltiple, que en Empédocles se alternan, mientras que en Heráclito constituyen una unidad dialéctica. Así pues, no se trata primariamente de una ordenación cronológica, sino de una clasificación lógica de estilo pitagórico, que de alguna manera está relacionada con el enigma de los números.

A esta clasificación se le añade una perspectiva nueva y más reflexiva. El forastero procedente de Elea explica (243a) que aquellos que han debatido el número de principios han avanzado **[77]** en cada caso por su propio camino sin preocuparse por «nosotros» -por nuestra capacidad para seguirlos y entenderlos-. ¿Qué significa eso? Llegados a este punto, tenemos que volver sobre el inicio del discurso. Se había dicho que, al parecer, los primeros pensadores sólo relataron cuentos cuando hablaban del número de principios. En consecuencia, existe una diferencia entre la narración de mitos, común a todos los predecesores, y otra aproximación al problema que propone ahora el interlocutor de Sócrates. Este interlocutor eleata muestra que es necesario dar un nuevo paso adelante en la reflexión. Ante todo, es necesario comprender el significado del *ente*, que simplemente se daba por presupuesto en los pensadores anteriores. Estos pensadores *narran* sin más cómo los entes se unen, cómo surgen, cómo se relacionan entre sí. *Describen* todo esto como un proceso, mientras que el problema consiste ante todo en comprender el sentido del ser. En consecuencia, el desarrollo posterior del diálogo consiste en el examen de este preciso problema. Lo decisivo es que la discusión sobre el sentido del ente se resuelve entre dos puntos de vista, de manera semejante a la confrontación que se nos describía en el *Teeteto* entre lo que fluye (r(e/ontej) y lo estable (stasiw~tai).

Uno de dichos puntos de vista es el que la tradición atribuye a los «materialistas». Tenemos que hacer una aclaración. En Platón, el concepto de «materia» no aparece en absoluto con el significado que ha tomado en la tradición. Fue Aristóteles quien introdujo dicho concepto. Por ello, sólo con una gran ingenuidad se puede atribuir a los presocráticos el concepto de *hyle*, como veremos también al investigar los textos aristotélicos. No existe ninguna cita que certifique que los presocráticos hayan conocido algo así como un concepto de materia. También el agua de Tales es algo distinto de la materia. No cabe duda de que en el pasaje del *Sofista* que estamos comentando (246a) sólo se está hablando de quienes postulan que sólo existen las cosas que se pueden agarrar y tocar con la mano, como por ejemplo las rocas y los leños, y se hace clara alusión al relato de Hesíodo acerca **[78]** del alzamiento de los titanes contra el Olimpo (*Teogonía* 675-715). La metáfora se dirige también a los que reconocen el ser en lo tangible, y esta perspectiva se entiende en un profundo sentido ontológico, no en el sentido moderno por el que «ser» significa lo que se aprehende por la experiencia y puede ser medido, sino en el sentido de que ser es *dynamis*, esto es, lo que produce efectos. Ésta es la expresión con cuya ayuda el filósofo trata de definir, en este contexto, el sentido del ser reconocido en lo tangible. Es la resistencia que el ser opone a la penetración, lo que Demócrito llamaba solidez. También se trata de un concepto dinámico y puesto por la razón. Este concepto se introduce en la conversación cuando se obliga a los «materialistas», puestos frente a la «vida», a admitir la inevitable consecuencia de que, en cierta medida, hay alma y virtud, puesto que podemos contemplar los efectos que producen; así se llega al concepto de *dynamis*.

Del mismo modo, la otra parte, los «amigos de las ideas» (¿tal vez los pitagóricos?), tampoco puede llevar hasta sus últimas consecuencias la afirmación de que el ser es inmóvil e inmutable. Parece obvio, sin necesidad de fundamentación, que el ente no puede ser mudo como una estatua. Por ello, el concepto de *dynamis* es válido para las dos partes: tanto para lo que se considera material, como para lo que se entiende como psíquico. Así, por último, la contraposición entre lo que fluye y es estable resulta ser una construcción deficiente. También el partido de los «amigos de las ideas», que lo explica todo como estable y privado de movimiento, tiene que admitir la necesidad de que el ente se mueva. Por supuesto, los objetos de la matemática y de la geometría euclídea no conocen ningún movimiento, pero Platón, como

filósofo, rechaza el dogmatismo matemático de esta perspectiva, según la cual el ser sería inmóvil, estable, etc. De hecho, nadie tiene por pensable que el ente sea sordo, sin movimiento, y no tenga ningún *nous*. Esto no es la conclusión de una demostración, sino la referencia a una convicción obvia: lo que es, no puede carecer de vida, de movimiento, de algo como el *nous*. **[79]**

En consecuencia, nos encontramos con el mismo problema del Teeteto: la relación entre el fluir y la estabilidad; el mismo problema, por lo demás, que se había presentado también en el *Fedón*, en la figura del alma sometida a tensión entre zwh& y nou~j, entre vida y espíritu— En el *Sofista*, este problema se desarrolla con ayuda de la compleja dialéctica de estos cinco conceptos fundamentales: ente, movimiento, reposo, igualdad y diversidad; una serie de conceptos que requiere un esfuerzo intelectual considerable. ¿Cómo es posible alinear la igualdad y la diversidad, que obviamente son conceptos de la reflexión, al lado del movimiento y el reposo? En la lógica hegeliana de la esencia, su función está clara; mas, a la vista de la mencionada enumeración, uno se pregunta qué relación puede existir entre éstos y los conceptos de movimiento y reposo. El debate al respecto es sumamente difícil, pero, al fin, parece clara la siguiente conclusión: mediante la dialéctica paralela de lo idéntico y lo diverso, se alcanza la disolución de la estricta alternativa también entre movimiento y reposo, con lo que estos dos opuestos dejan de excluirse mutuamente. Los dos conceptos iniciales de movimiento y estabilidad se desarrollan y llegan, de acuerdo con la explicación del libro décimo de *Las Leyes*, a movimiento estable y estabilidad móvil. La reciprocidad de e3teron y tau~ton es el medio por el que Platón, en el *Sofista*, logra justificar la unidad de movimiento y reposo. Ciertamente, la relación entre dos pares de conceptos tan diversos no queda del todo clara, pero él, como notable artista, hace comprensible la relación recíproca en la oscilación entre unos y otros. En mi opinión, Platón percibe que la transición desde los puros conceptos de la reflexión (por decirlo a la manera de Hegel), esto es, de conceptos como identidad y diversidad, a conceptos usuales y concretos como movimiento y reposo sigue siendo problemática. Ocurre algo parecido, por ejemplo, en el *Timeo*, cuando se describe la sucesión de las estaciones del año. Es una imagen que, como en el décimo libro de *Las Leyes*, sugiere que la estabilidad del ente no queda excluida por el hecho de que éste tome parte en la temporalidad también como movimiento. **[80]**

La meta del Sofista no es una mera solución formal de la aporta, ni un compromiso entre las dos tesis contrapuestas que, al enfrentarse, salen derrotadas por un igual. De acuerdo con el sentir de Platón, aquí se trata propiamente de la conciencia, de la potencia de identificar. El pensamiento siempre tiene carácter identificador, pero también es un moverse. Pensar siempre es un actuar, algo que discurre en el tiempo, de tal modo que la temporalidad siempre está contenida en la identidad. Que todo esto pertenece a la manera de pensar de Platón, se descubre también en el diálogo *Parménides*, en la conocida paradoja de la estructura del instante: ser tiempo y, a la vez, no ser en el tiempo. Éste es un punto sumamente importante también para el pensamiento moderno. El primero en retomar el problema de la contradictoriedad interna del concepto temporal «instante» fue Hegel, del mismo modo que Kierkegaard fue el primero en relacionar este concepto con la angustia de la vida. Pero, por lo que respecta al mencionado problema, no se encuentra de hecho ningún otro testimonio entre Platón y Hegel-Kierkegaard. Los he buscado en vano, aunque, alguna que otra vez, se asoma de paso, como por ejemplo en las *Noches áticas*, una obra de la época de los cesares, en la que se narran las conversaciones de sobremesa de los hijos de la clase dirigente, en las que, a juzgar por las apariencias, se entregan a pretenciosos juegos intelectuales. En ella encontramos una referencia al problema del instante planteado en el *Parménides*. Se debate la cuestión del momento en el que muere el moribundo. Porque, tan buen punto ha muerto, ya no es moribundo, mientras que, en tanto esté muriendo, aún no ha muerto. También en el Pseudo Dionisio se encuentra una alusión a este problema. Todo esto, naturalmente, no tiene ninguna importancia. Pero sí nos interesa aprehender el propósito de Platón. Sin duda, tiene algo que ver con el estatuto ontológico del alma, del pensamiento o de la conciencia. En efecto, este tema se arrastra por el *Fedón*, el *Teeteto* y el *Sofista*, y reaparece en el problema del instante escrutado en el *Parménides*. Es la estructura del alma En su esencia, se supera la contradicción entre movimiento y estabilidad. **[81]**

Sería muy interesante debatir la similitud que existe entre esta síntesis de movimiento y reposo y la autorreflexión del idealismo moderno. Existe una correspondencia entre la transición desde principio de vida a principio de espíritu realizada en la filosofía griega y el desarrollo dialéctico en la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel. También se corresponde con aquella transición el problema de la estructura circular y, en consecuencia, autorreflexiva de la vida. Es algo muy parecido. La cuestión de la transición desde la idea de la vida hasta la especificidad del individuo vivo es tratada, como ya he indicado, en Hegel, cuando éste, en la *Fenomenología*, describe la transición que conduce desde la vida que todo lo atraviesa hasta el organismo particular y hasta la auto-conciencia. El capítulo que ofrece una exposición detallada de la autoconciencia halla su preparación en el análisis de la autorreferencia de la vida. Con la autoconciencia, con la autorreferencia, Hegel eleva finalmente el tema platónico de la vida, del alma del mundo, que se mueve y se diferencia en diversos organismos individuales, hasta la conciencia absoluta y con el saber absoluto que, en total transparencia, traspasa los límites de la finitud humana.

Naturalmente, debemos precavernos de equiparar a Platón y Hegel. Si éste fuera el resultado, podríamos estudiar directamente a Hegel. El problema que nos fascina radica en las diferencias. La autorreflexión como estructura autónoma del ente constituye una perspectiva a la que sólo se puede llegar tras un laborioso desarrollo del pensamiento. Cuando estudiamos a Platón, no debemos olvidar que, en comparación con Hegel, se halla en un pasado mucho más remoto. Y lo mismo vale para toda la tradición griega. Platón no lo fundamenta todo en la estructura de la autorreflexión, sino que describe la relación entre los conceptos de identidad y diversidad, por una parte, y dos dimensiones diferentes de la realidad -reposo y movimiento- por otra.

Pero también cuando estudiamos a Aristóteles debemos andarnos con precaución. Un hegeliano diría que, aun cuando Aristóteles perviva en Hegel, sólo le aporta una mera descripción verbal de la autorreflexión de lo divino. Eso es lo que se encuen- **[82]** tra en el libro L de la *Metafísica*, el único texto en el que se describe explícitamente la culminación ontoteológica de la metafísica aristotélica. Aquí se despliega el automovimiento en la autorreflexión hasta una figura totalmente autónoma del primer motor. Pero yo pienso al respecto que esta perfecta autonomía no es nada humano, sino el universo tal y como lo concebía un griego, y por ello hay que reflexionar acerca de la diferencia entre los seres humanos y lo divino. Lo divino se distingue por la continuidad de su presencia, que es la totalidad de lo que es. Su superioridad consiste en no conocer ningún límite, ningún estorbo, ninguna enfermedad, ninguna fatiga, ningún sueño. Por el contrario, el ser humano en estado de vigilia conoce todas esas limitaciones. La finitud del ser humano las acarrea consigo. El propio Aristóteles invoca la circunstancia de que la reflexión presupone siempre un acto inmediato; siempre es un *parergon*, un algo más que se añade luego, que se suma a algo inmediato. La reflexión presupone siempre un haberse entregado ya a lo dado, para luego —en esto consiste la reflexión- volverse hacia el punto de partida. Muchas otras cosas están relacionadas con la finitud del ser humano. Como, por ejemplo, el gran misterio del olvido. El ordenador es algo pobre porque no puede olvidar y, como consecuencia, no tiene capacidad creadora. La creatividad depende de la selección que se debe a nuestra facultad de pensar y a nuestra razón.

Todo esto muestra que no es una afirmación vana aquella según la cual existe una metafísica de la finitud y del ente finito, y que, en cierto sentido, esta «ontología» fue la última palabra de la metafísica griega.

Al retomar esta posición, Hegel permanece ciertamente dentro de los límites marcados por la autonomía de la autoconciencia, la cual pertenece a una cultura que reposa sobre la independencia del sujeto autorreflexivo respecto de la realidad. Esta misma cultura es la que prescribe la «agresividad» de la ciencia moderna que siempre quiere devenir en señora de su objeto mediante un método, y así excluye aquella reciprocidad participativa entre objeto y sujeto que representa el culmen de la filosofía griega y hace **[83]** posible nuestra participación en lo bello, lo bueno y lo justo, así como en los valores que hacen posible la vida humana en común. La esencia del conocimiento es el diálogo y no la dominación conceptualizadora del objeto emanada de una subjetividad autónoma, esta victoria de la ciencia moderna,

que en cierto sentido también ha representado el fin de la metafísica Quizá todo esto nos ayude a comprender por qué Husserl, con su análisis de la conciencia temporal, y luego el autor de *Ser y tiempo*, marcan el rumbo de la filosofía contemporánea. **[84]**

El planteamiento doxográfico de Aristóteles

Antes de proseguir con nuestro estudio, querría contemplar una vez más, en su conjunto, el camino que hemos recorrido. En el marco de la perspectiva que llamo «historia efectual», hemos tomado como objeto de nuestra investigación unos textos bien conservados y no reconstruidos, a saber: los escritos de Platón y Aristóteles. Hemos partido de la convicción de que el inicio de la ciencia y la filosofía griegas debe entenderse a partir de la respuesta que los grandes pensadores -como Platón y Aristóteles-han dado a las cuestiones planteadas por dicho inicio. Estas cuestiones, sin duda, fueron las de la aproximación científica, matemática, astronómica y física a lo que, desde Platón, llamamos naturaleza. Con esta intención, hemos examinado el *Fedón*, teniendo forzosamente en cuenta que no es posible comprender un pasaje de un texto estructurado hasta en el último detalle sin hacer referencia a todo el movimiento del pensamiento y al diálogo que se establece entre Platón y el pasado. En dicho sentido, hemos tomado como tema el concepto de alma y debatido el alma como principio de vida, por un lado, y como pensamiento y espíritu, por el otro. A partir de aquí, hemos llegado al *Teeteto* y al **[85]** *Sofista*, y hemos estudiado los pasajes que tratan de los inicios de la filosofía entre los griegos. En el transcurso de esta investigación, he concluido que «inicio» o «principio» no se entienden aquí en sentido temporal, sino en su sentido «lógico». El principio es aquello sobre lo cual se estructura todo lo demás, del mismo modo que, en el ámbito de los numerales, conocemos el Dos como primer número y el n+1. Se ha visto claramente que este inicio también es muy oscuro para Platón, lo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la manera en que nombra a Jenófanes, a saber: como una suerte de emisario de una prehistoria muy antigua.

He dicho todo esto para subrayar una vez más que todos estos pasajes de Platón, y todos los pasajes en general sobre los que reposa la tradición, no pueden contemplarse en calidad de documentos y testimonios que nos ilustren con validez histórica acerca de los presocráticos. Si los contemplamos desde este punto de vista, son extremadamente dudosos e inducen al error. Las cronologías son construcciones de eruditos de la época helenística, y las biografías -por ejemplo, las de Diógenes Laercio- son un conglomerado de leyendas y tradiciones indirectas. Esta advertencia se refiere también a las citas agrupadas bajo el título «Fragmentos de los presocráticos». En estas citas se reflejan -como mínimo- los intereses y puntos de vista de los autores más tardíos que las han transmitido.

En el *Teeteto* y en el *Sofista* hemos reconocido, en el análisis del saber y del ente, el mismo problema que se tematizaba en el *Fedón* con referencia al alma entre vida y espíritu, y asimismo en el *Sofista* el problema del alma y de su relación con movimiento y reposo.

Ahora entraremos en el influjo de la filosofía presocrática en el marco de la filosofía aristotélica; es decir: debemos preguntarnos qué repercusión tiene lo presocrático en la filosofía aristotélica. Este es un punto sumamente importante, puesto que la mayor parte de la doxografía subsiguiente, desde Teofrasto y sus seguidores, se apoya en los testimonios de Aristóteles. Por ello es importante que señalemos que Aristóteles, en sus exposiciones **[86]** acerca de los presocráticos, no muestra mayor interés que Platón en escribir historia, sino que le motivan los problemas de su propia filosofía. Podemos partir de que la filosofía presocrática plantea un reto permanente para la enseñanza aristotélica y de que los textos de la *Física* y la *Metafísica* dedicados a los presocráticos pertenecen a un diálogo vivo entre Platón y sus predecesores. Sólo cuando se sigue este diálogo es posible comprender adecuadamente la cuestión formulada por las «escuelas» de los milesios, los eleatas o el atomismo.

Está claro que existe una orientación fundamental común a Platón y Aristóteles. Ambos se decidieron por la «fuga hacia los *logoi*», y, en este sentido, ambos son discípulos del Sócrates descrito en el *Fedón*. Con el helenismo —y especialmente con la Estoa— se alcanza una nueva fundamentación del origen que no depende ya de los *logoi*. Pero la diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles no es menos significativa: Platón sigue una orientación matemática, mientras que Aristóteles se decanta por la física y, ante todo, por la biología. La primera orientación citada permite excluir en la medida de lo posible el problema de la contingencia, puesto que lo particular no existe en el ámbito de la matemática La

aplicación de los números a lo particular no pretende ser otra cosa que una aplicación práctica de la matemática. Los números y las relaciones entre números, sin embargo, son algo más que una mera herramienta para la construcción o reconstrucción de la materia. Son propiamente los depositarios del orden de la realidad, la regularidad del movimiento circular de los astros. También en el mundo sublunar, en el que los movimientos son menos regulares, existe —como se pone de manifiesto en la procreación de las especies, el ritmo de las estaciones del año, el camino que recorre la semilla hasta convertirse en fruto maduro, etc.— un orden constante. La orientación hacia la física y la biología implica necesariamente el reconocimiento del ser vivo individual, de lo particular, lo que Aristóteles llama to&de ti, algo que sólo se puede mostrar ostensivamente, y no con palabras. Evidentemente, lo que se trata aquí es la naturaleza viva y su ser, y no unas estructuras matemáticas. **[87]**

Esta compleja relación entre Platón y Aristóteles tiene sus consecuencias. Ambos tratan la realidad del universo, pero Platón suele hablar de ella con ayuda de mitos grandiosos, como por ejemplo lo que se nos cuenta en el *Timeo*. Sabemos que el *Timeo* platónico, en cierto sentido, nos ilustra acerca de la inclusión de lo griego dentro de la filosofía cristiana, en tanto que se entendió al demiurgo como una aproximación al dios creador del Antiguo Testamento. Claro que el demiurgo, como dice su mismo nombre, es más bien un artesano; aunque produzca algo, no lo crea de la nada, a diferencia del «Verbo» de la doctrina teológica de la creación. El artesano divino produce las cosas a partir del modelo de las ideas que él no ha creado. Está claro que el modelo hacia el que se orienta la acción del demiurgo se corresponde más bien con la matemática de la astronomía pitagórica. El demiurgo conforma el alma del mundo, pero, ¿en qué consiste esta alma? No es el principio de vida ni el saber, sino que es el origen del movimiento periódico, regular, siempre igual, propio de los astros, y cuya esencia se puede expresar mediante los números y las relaciones entre éstos. Si empleamos la terminología aristotélica, aquí no se trata tanto de la fu&sij como de la te/xnh; obviamente, *techne* no debe entenderse en el sentido moderno de técnica, sino como creación espiritual, tal y como ésta se comprendía antes del surgimiento de la técnica moderna. Para los griegos, la *techne* es un saber con el que se produce algo, no la producción misma.

Es evidente que Aristóteles no se sentía cómodo con esta explicación de la naturaleza mediante imágenes como la del artesano, del *technikos*. Esta construcción es más bien lo opuesto de *physis*, y recuerdo que el concepto de *physis* sólo se forma, dentro de la tradición occidental, en época bastante tardía, a partir del uso común del lenguaje, en contraposición a conceptos como *nomos* y *techne*. Con todo, estos conceptos opuestos a *physis* son típicamente sofísticos. En todo caso, está claro que Aristóteles no se daba por satisfecho con mitos e imágenes y, como de vez en cuando era capaz de emitir juicios bastante rudos, dijo simplemente que el *Timeo* sólo aportaba metáforas hueras, que no con- **[88]** tenía nada consistente en el terreno conceptual y que carecía de valor para el filósofo que quisiera explicar las cosas a través de conceptos. A Aristóteles, como a Platón, le parece que el universo reposa sobre regularidades matemáticas, pero que, por eso mismo, el universo no se parece en nada al mundo regulado por la política y la sociedad, por las leyes. Platón, por su lado, hace de todo ello un objeto de narración mítica. Según él, el mundo fue configurado por un dios-artesano supremo, pero unas divinidades subordinadas, que son responsables de lo irregular y lo casual de nuestra vida terrestre, lo rigen en lo particular. Sólo el cielo es perfecto. Aristóteles transforma este mito platónico en conceptos que constituyen la esencia de la *physis*. Tales conceptos son: materia, origen del movimiento, forma, meta, tiempo y espacio, etc. Son conceptos de la *techne*, son conceptos mediante los cuales se puede describir la actuación del artesano, y justamente éste es el tipo de conceptos con los que Aristóteles trata de determinar la esencia específica de la naturaleza Esto no debe sorprendernos. En aquella época —la época de la retórica y de la dialéctica sofística-, la civilización griega había alcanzado tal nivel que el artesano capaz ejercía como modelo de la humanidad, y todo saber humano se entendía como *techne*. Así pues, los conceptos relacionados con la *techne* fueron los primeros que Aristóteles halló disponibles para expresar el orden del mundo.

Antes de proseguir, es necesario que señalemos que la doctrina aristotélica de las cuatro causas no se construyó para fundamentar una metafísica. El capítulo acerca de las cuatro causas fue en primer lugar

capítulo de la *Física* y, aunque ésta no fuese la primera materia en el marco de las lecciones de Aristóteles, el mencionado capítulo pertenece sin duda alguna a sus primeros escritos. Establecer en qué momento se compuso la *Física* sigue siendo un problema muy difícil. Está claro que una parte del escrito se había redactado ya con anterioridad, antes de que fuera ampliado y adquiriese la forma con que lo conocemos hoy.

Empecemos, pues, a examinar la *Física*. Éste es un escrito en el que el pensamiento, al igual que en la *Metafísica*, no aparece en **[89]** forma definitiva y sistemática, sino más bien como algo entendido en su desarrollo y, ante todo, dictado por el propósito de subrayar la diferencia respecto a Platón y la Academia, aun cuando Aristóteles expone y comenta el pensamiento de sus predecesores. Esta orientación del todo queda clara desde el primer libro, y dicho libro es, en lo esencial, una crítica a Platón. Esto no debería asombrarnos. En la comparación que se plantea, se pone de manifiesto la diferencia ya indicada entre el matemático y pitagórico Platón, por un lado, y, por otro, el físico, biólogo e hijo de médico Aristóteles. En este primer libro encontramos una clasificación de los principios que no es tan complicada como la enumeración que aparece en el *Sofista*. Los capítulos segundo y tercero del primer libro contienen además una crítica detallada de Parménides y de la filosofía eleata, en la que se empieza con la obvia observación de que los eleatas no tienen lugar en la física, la ciencia de las cosas que se mueven, porque ellos rechazan la existencia del movimiento en general. En realidad, esta crítica a los eleatas está dirigida contra Platón. Dice que el intento de definir los distintos significados del ser, del ente, etc., es una tarea sumamente complicada y no limitada a la *physis*. Significativamente, en ningún pasaje de estos dos capítulos se menciona el hecho de que la segunda parte del célebre poema de Parménides, la más larga, y ya perdida, trataba de la naturaleza, el universo y los cuerpos celestes móviles. La crítica se dirige exclusivamente a la primera parte del poema didáctico parmenídeo, que se nos ha conservado en la transcripción de Simplicio. Simplicio opinaba, obviamente no sin razón, que sólo había que transcribir esta primera parte, porque sólo ésta era objeto de la crítica aristotélica. Con todo, eso significa que Aristóteles estaba atacando el punto de vista de Platón a través del texto de Parménides. En otras palabras: en la *Física* —esto es, en un libro que trata de la naturaleza-, Aristóteles trata solamente la parte del poema parmenídeo que no versa acerca de la naturaleza. En definitiva, tenía la intención de marcar distancias con respecto a Platón, con cuyos puntos de vista identificaba sin más la primera parte del poema. **[90]**

El cuarto capítulo trata de los naturalistas (fusikoi/), llamados a veces fisiólogos y, en otras ocasiones, físicos. No emplea ninguna terminología regular. En cualquier caso, está claro que estos términos abarcan a todos los pensadores anteriores salvo a los eleatas y, en cierta medida, los pitagóricos y Platón.

En el texto se explica que existen dos clases de naturalistas: los que hacen surgir las cosas a partir de puknoths y manoths, esto es, a partir de la condensación y la rarefacción, y los que las explican mediante la ekkrisis, la disolución de una mezcla. Pukno&thj/mano&thj y e1kkrisijson claramente dos teorías diversas y sobre su diferencia reposa la clasificación de los naturalistas.

Aristóteles no menciona ningún nombre en relación con pukno&thj/mano&thj, pero fácilmente se entiende que, ante todo, se refiere a Anaxímenes, quien enseña que el aire es el elemento fundamental y que éste puede adoptar muchas formas distintas mediante la condensación y la rarefacción. (Digamos de paso que estoy convencido de que Tales tenía algo parecido en mente,) pukno&thj/mano&thj designa claramente a la clase en la que Aristóteles incluye a los milesios.

El segundo concepto, el concepto de e1krrisij, se introduce para referirse explícitamente a Anaximandro, Empédocles y Anaxágoras. En esta clasificación, nos llama enseguida la atención el forzado vínculo del primero de estos autores con los otros dos. Al cabo, en el texto se comenta sólo a Anaxágoras, y de manera tal que queda claro que el mezclarse y disolverse construyen un modelo que sólo se vuelve necesario a partir de la crítica eleata a la multiplicidad y a la mutabilidad de los procesos naturales. Como respuesta a esta crítica, sólo se puede recurrir al mencionado concepto de mezcla y separación (e1krrisij). Ésta es una conocida tesis aristotélica que se repite en muchos lugares, y me parece del

todo evidente que, al fin, se consideró la teoría corpuscular como una respuesta a la crítica eleata. Pero, precisamente por ello, se vuelve imposible proceder a la manera aristotélica e incluir a Anaximandro en el marco de esta teoría. Habría que extender el «efecto» de la crítica eleata hacia el pasado e incurrir **[91]** en un anacronismo que se puede comparar con el que hemos encontrado en el *Sofista* (242d 4-7) referido a Jenófanes. Lo que ocurre en realidad es que la filosofía de Anaximandro se superpone aquí a la teoría de Anaxágoras. Naturalmente, esta superposición debió de tener algún fundamento en la tradición. Esto se encuentra, por ejemplo, también en Teofrasto, quien —como ha mostrado Diels— atribuye a Anaximandro una cosmogonía que parte de la eclosión de un huevo cósmico primigenio, esto es, del pensamiento de la separación y la diferenciación. Sin duda, Aristóteles conoció también esta tradición, que también le indujo a él a atribuirle una teoría corpuscular a Anaximandro. Por lo demás, esta clasificación era tan natural que la historiografía filosófica moderna también la ha seguido. La escuela vienesa de Gomperz y sus seguidores, así como el primer Dilthey, dicen algo muy parecido al respecto. De hecho, siempre llegamos a la conclusión de que hay que entender la condensación como la compresión de incontables partículas. Esto, por supuesto, sólo es una imagen que se nos impone por el influjo de la mecánica de Galileo.

Mas, cuando nos trasladamos a la cultura del siglo V a.C, nos encontramos con un cuadro muy distinto. A mí me parece obvio, por ejemplo, que el asunto del que trata Anaxímenes es la reconducción del devenir, con todas sus manifestaciones, hacia un mismo sustrato. Lo decisivo es la flexibilidad o mutabilidad. Desde el punto de vista aristotélico, esto significa que aquí aún no se ha desarrollado el origen del movimiento. El aire es simplemente móvil y no puede hallarse en estado de reposo. El propio Aristóteles dice que entre los milesios no se encuentra el elemento de tierra porque la tierra carece de flexibilidad. De hecho, en estas teorías tempranas no se trata —o por lo menos no se trata de manera preferente- el problema de la causa material, sino el problema del origen del movimiento. Por ello, me parece insatisfactorio que se diga, siguiendo a Aristóteles, que al principio se sugirió el agua como principio y luego el aire, entendidos en cada caso como sustancias materiales. No, no se nos está hablan- **[92]** do de los elementos, sino de la mutabilidad de las cosas. Éste era también el aspecto central en Anaximandro, sólo que su cosmogonía se parece sospechosamente a la de Anaxágoras, lo que me hace pensar que tal vez Aristóteles las mezcló. Finalmente, deja de lado a Anaximandro, mientras que explica con detalle a Anaxágoras. Ése es otro ejemplo de lo que ya he mostrado, a saber: que generalmente hemos conocido la filosofía de los primeros pensadores a través de la figura de un pensador de la época de Sócrates. En este caso, la figura de Anaxágoras.

Éste es el mismo problema con el que nos encontramos en el caso de Tales. En la *Metafísica*, Aristóteles dice, con ligera reserva, que la tesis propuesta por Tales de que el agua es el elemento primordial deriva de la observación de que no existe vida sin humedad. Esta idea no se corresponde con la manera de pensar cosmológico-cosmogónica del siglo VI. Parece más probable atribuirle a esta época aquella otra afirmación de Aristóteles, según la cual el agua figura como elemento primordial porque el leño siempre permanece en la superficie y se sostiene sobre ella. Es obvio que esta observación concuerda con los procedimientos griegos de demostración y no contiene ninguna narración mítica. De hecho, es una observación notable, que tiene que demostrar la «fundamentalidad» del agua, el que el leño emerja a la superficie cada vez que alguien traja de sumergirlo. Esta argumentación me parece creíble. Quizá sea la única que se corresponde de verdad con el pensamiento de los milesios. La otra, la que toma el agua como principio de vida, presupone un desarrollo de la biología y la medicina que en tiempos de la cosmología de Tales aún no se había producido y que sólo tiene lugar en el siglo V. Así, la conclusión es que también en este caso podríamos hallarnos ante una adición del siglo V, en particular de Diógenes de Apolonia, como se desprende de las investigaciones de Burnet y Lak. A mi entender, esto es una prueba más de que la doxografía acerca del tema de los presocráticos está muy condicionada por el siglo IV, y en este caso el doxógrafo es nada menos que Aristóteles. Por supuesto, no se trata de que Aristóteles haya fal- **[93]** seado deliberadamente los hechos, sino de que la exactitud de la información y la diferencia entre este y aquel

filósofo no tenían mucha importancia para él, puesto que le interesaban mucho más los problemas. Y cuando nosotros, como filósofos, estudiamos a los presocráticos a través de los escritos de Aristóteles, debemos ceñirnos a sus intereses, y no creer, llevados por los deseos de la moderna investigación histórica, que nos encontramos con una tradición fragmentaria que debamos descifrar y valorar históricamente.

Ahora, querría poner de relieve una vez más los motivos por los que una y otra vez se debaten los textos de Platón y Aristóteles. Debemos partir del hecho de que hay un abismo entre la intención y las herramientas conceptuales. Éste ha sido el punto de partida de mi tratamiento de Platón y Aristóteles. Ambos están familiarizados con la distancia entre intención y trabajo conceptual. Ése es también el motivo de que, en el *Sofista*, se sonrían ante las teorías de los presocráticos como si fueran mitos; éstas no pueden aclarar de manera adecuada el concepto de ente introducido por Parménides. En Aristóteles, el concepto de *hyle* (madera, bosque) parece decisivo para dicha construcción conceptual, justamente porque se trata de un material bruto común. Digamos una vez más que este concepto no pertenece tanto a la naturaleza como al mundo de la *techne*. Seguramente por este motivo, Aristóteles emplea la expresión más precisa u(pokei/menon para poder controlar el objeto de su investigación -esto es, el devenir en la naturaleza—: en tanto que se produzca cambio, debe de haber un sustrato de dicho cambio, pero éste no se puede hallar «materialmente» en la naturaleza.

Nuestro análisis trata de probar, en definitiva, que con esto hemos llegado a la fuente de la doxografía Pero esta fuente de la doxografía es, al mismo tiempo, una distorsión de las verdaderas intenciones de los primeros pensadores de Occidente. Así, por ejemplo, cuando Aristóteles, en la *Metafísica*, habla de la primera concepción de la causa y explica que dicha concepción fue propuesta por Tales, y que Tales fue el primero que no narró meros **[94]** mitos, sino que también recurrió a demostraciones, entendemos que, al decir causa, se refería a la materia. La doxografía posterior quedará marcada en lo más profundo por este planteamiento interpretativo. Así, por agua entendemos un elemento material, y lo mismo sucede, de manera algo forzada, con el *ápeiron* de Anaximandro y el aire de Anaxímenes. De esta manera se construye el cuadro de una «escuela» que habría desarrollado un tema común central y, como es sabido, a partir de este cuadro se infirió luego penosamente que el aire de Anaxímenes, en comparación con lo indeterminado de Anaximandro (¡que no tiene por qué ser algo material!) representa un retroceso, aun cuando se suela designar como «escuela» de Mileto a las personas que rodeaban a Anaxímenes. Todo esto deriva obviamente de los conceptos que Aristóteles debe introducir para superar la concepción matemática y mítica del *Timeo*. Pero al mismo tiempo está claro que Aristóteles no convence, y por eso he empezado con la Física, en la que se representa a los milesios de una manera muy distinta: Anaximandro figura en una categoría muy distinta de la de Tales y Anaxímenes, de tal modo que estos dos últimos pueden entenderse como representantes de la idea de condensación, de flexibilidad y de mutación de las cosas.

También en Platón habíamos descubierto la evidente carencia de un aparato conceptual adecuado a sus intenciones. A este respecto, hemos visto cuántos esfuerzos invierte Platón en llegar, desde el par conceptual reposo/movimiento, hasta conceptos puramente lógicos y formales como igualdad/diversidad. Por descontado que esto no es ninguna crítica. Tras adoptar el formalismo del cuádruple concepto aristotélico de causa, uno podría juzgar como deficientes los esfuerzos de Platón. Pero no, el problema es otro. Se trata de descubrir, en el empleo de los conceptos, la facultad cognitiva de los antiguos y su capacidad de representación. Disponemos de un ejemplo parecido. Uno de los progresos de la filosofía de nuestro siglo es el conocimiento de la preesquematización en el empleo de los conceptos fenomenológicos y de su horizonte de significado. Cuando Heidegger, por **[95]** poner un ejemplo, analiza el concepto de conciencia, pone de manifiesto que el empleo del concepto de conciencia presupone el ser como disponibilidad. Ahora está claro que una tradición filosófica tiene algo que decir desde el momento en el que los conceptos que emplea dejan de entenderse como algo obvio, cuando la tensión del pensamiento se dirige hacia ellos para explicitar las implicaciones inherentes a su uso convencional.

Eso es precisamente lo que ocurre cuando Aristóteles plantea su posición crítica frente a la cosmología matemático-pitagórica de Platón. La doctrina de las cuatro causas es, como ya se ha dicho, el fundamento conceptual, que se desarrolla sobre todo en la *Física* aristotélica. Permite rechazar el mito narrado en el *Timeo*, así como superar la concepción matemática de la *physis*. En cambio, los conceptos aristotélicos de causa dejan en primer plano el mundo de la artesanía.

El aspecto crucial de esta doctrina es el concepto de causa material. La palabra griega es u#lh, es decir, bosque o madera; una expresión que, claramente, tiene su origen en el mundo de la artesanía, mientras que muchos conceptos latinos correspondientes proceden del mundo de la agricultura. ¿Qué viene a ser la causa material? Obviamente, la materia no es la sustancia de la labor del artesano, sino tan sólo su *sine qua non*. El material es imprescindible, pero está subordinado por completo de la elección y la realización del proyecto. La materia no puede, en ningún caso, crear la forma por sí sola. Al empezar a hablar de la naturaleza, Aristóteles se ve obligado a decir explícitamente que ésta es un ente que contiene dentro de sí mismo el inicio de su movimiento, esto es, el principio de su desarrollo. La materia, al contrario, no contiene su desarrollo dentro de sí; podríamos definirla, simplemente, como lo que carece de tal propiedad. «Aunque enterremos un leño -dice el sofista Antifonte—, no crece ningún árbol», y Aristóteles lo cita con aprobación. Lo primero que hay que entender es que la materia carece de función autónoma y que es algo completamente distinto de la naturaleza. Ciertamente, es algo, es ou)si/a pw~j, en cierto sentido un ente. En otro sentido, sin embar- **[96]** go, es un no ente. Porque, cuando por materia se entiende algo determinado -como por ejemplo, el papel sobre el que escribo-, este «material» es ya algo más que materia. Es cuadrado, blanco, etc., lo que significa que se trata ya de un producto, porque tiene una forma y una finalidad, y está disponible para su uso. La materia, en cierto sentido, no existe, en el caso de que «existir», «ser», signifique lo mismo que «ser aquí». Al indicar que algo es material, no quiero decir que sea materia, sino algo formado, estructurado, un producto de la *techne*. Pero, ¿qué ocurre con la naturaleza cuando, como hace Aristóteles, se excluye la obra de un creador? Cuando la ciencia aristotélica se transformó para dar comienzo a la ciencia moderna, se expresó el concepto de materia referido a los presocráticos con ayuda del hilozoísmo, para acercar la coloración técnica del concepto de materia a la «naturaleza». Pero también este concepto es poco más que una metáfora, que no puede solucionar el problema de la esencia de la naturaleza en la forma propuesta por la *Física* aristotélica. Evidentemente, la materia no es lo que caracteriza a la naturaleza. Es decisivo el principio del movimiento, el o!qen h(ki/nesij. Cierto que Aristóteles subraya el hecho de que la materia es imprescindible. Subraya este hecho porque así se opone al matematismo pitagórico-platónico. Para defender su propio punto de vista, tiene que apoyarse en la causa material. Los problemas empiezan en el momento en el que tiene que determinar cuál es la función propia de la causa material en la realidad. La respuesta que encuentra Aristóteles ostenta cierta polivalencia dentro de su filosofía. Esta expresión, u(pokei/menon, designa algo «sin nombre», que constituye el sustrato de toda transformación cualitativa; pero también puede designar al sujeto de la proposición. El significado de u(pokei/menon es puramente funcional: lo que está puesto debajo, el sustrato. El término *substantia* no es otra cosa que la traducción categoría y gramatical de esta palabra al latín. **[97]**

El pensamiento jónico en la Física de Aristóteles

El aparato conceptual aristotélico se prepara de manera visible en Platón. Al inicio del *Filebo*, Sócrates dice —y se trata de un Sócrates muy maduro— que existen cuatro géneros: el primero es lo ilimitado, el segundo es el límite, el tercero es lo limitado y el cuarto es el espíritu que hace la limitación. Esto enlaza con la tradición pitagórica, a saber: con la relación que existe entre el a!peiron (lo indeterminado, lo ilimitado) y el pe/raj (el límite). Así, el número es lo que acaba con la ilimitación y, con ello, establece la esencia de las cosas mediante el conocimiento del número. Pero, para los pitagóricos, el número por sí mismo es el ser. Platón distingue en la cosa misma algo tercero, real, que constituye el tercer género. Sobre todo, Platón habla de una cuarta causa: el espíritu que establece la limitación. Con estos dos, hemos dejado atrás la tradición pitagórica. Justamente porque se distancia aún más de esta tradición, Platón le adjudica al *nous*, a lo espiritual, su verdadera esencia, que produce la síntesis entre lo ilimitado y el límite.

A mi entender, la diferencia entre el punto de vista de Platón y la posición de Aristóteles está muy clara: Aristóteles divisa el sus- **[99]** trato del cambio en la *hyle*, Platón lo halla en lo indeterminado, en el más y el menos (ma~llon kai\ h{tton), o también en lo grande y lo pequeño (me/ga kai\ mikro&n), y, por lo tanto, en un sustrato entendido de manera matemática o, si se quiere, idealista, que aún deviene en algo mediante el número. Por supuesto que Platón es consciente de que el problema radica en explicar la transición desde lo indeterminado hasta la determinación de las cosas naturales, esto es, la *physis*. Por ello distingue como género propio el *nous*, el espíritu que realiza la determinación al unir lo indeterminado con el límite. Éste es el cuarto factor, necesario para superar el esquema exclusivamente numérico de los pitagóricos.

Con todo, el demiurgo no es, a ojos de Aristóteles, nada más que una metáfora irrelevante, una imagen poética de Platón, que apunta a un espíritu que gobierna la realidad. Pero falta el concepto. Así que hay que preguntarse cómo se realiza el ser concreto y determinado en la naturaleza. Éste es el problema del origen de la a(plh~ ge/nesij. Con él se plantea la cuestión por la posibilidad del devenir, puesto que todo devenir presupone algo que antes no estaba. Si hay que explicar el devenir sin referencia a un artesano mítico, se plantea la pregunta de si es legítimo pensar sin la impensable nada. Aristóteles responde que la nada no se puede dar.

Este punto es interesante. Aristóteles tiene en cuenta, sin duda, la argumentación eleata, que rechaza todo recurso a la nada (mh_ o!n), al mismo tiempo que introduce algunos conceptos más apropiados para el ente natural que tiene el movimiento como rasgo distintivo. Aristóteles se sirve para ello del término para «robo» (ste/rhsij), privación. Esto significa que, por ejemplo, la transición de lo frío a lo caliente se puede explicar si entendemos el frío como ausencia de calor, y no como algo sobre lo que podría actuar una instancia exterior, tal como un artesano que toma la materia y le da una nueva forma. El concepto de *stéresis* es la solución aristotélica del problema de la génesis. Como es sabido, con este concepto entran en juego los conceptos de *dynamis* y *energeia*, los conceptos de ser potencial y actual. Estos concep- **[100]** tos no se encuentran tan sólo en la *Metafísica*, sino también en los capítulos 6 y 8 de la *Física* y en los escritos tempranos. Con ellos, Aristóteles encuentra una posibilidad de resolver la contradicción propia del concepto del movimiento y, así, aproximarse al problema dialéctico de la unidad de reposo y movimiento, que ya habíamos visto en el *Sofista*. La *dynamis* abre una nueva perspectiva ontológica ya desde Platón: un concepto del ente que no comprende a éste como algo presente —como dato estático e inmóvil—, sino como algo que es movimiento y conduce al movimiento. En el par conceptual aristotélico de *dynamis* y *entelecheia*, ser y movimiento no se oponen ya entre sí.

Todo esto significa que Aristóteles, en busca de una explicación para lo concreto y lo contingente, adopta puntos de vista que constituyen una oposición consciente a la perspectiva pitagórica y sus excrecencias míticas, y por lo tanto se oponen al artesano divino de Platón. Esta visión de la *physis* en Aristóteles prefigura su doxografía. Explica el absurdo de la tradición por la que Tales, Anaximandro y Anaxímenes están alineados en una sucesión tan ilógica En el propio Aristóteles, no se encuentra una

sucesión semejante entre ellos. Según dice el propio Aristóteles, la teoría de Anaximandro sólo se puede clasificar entre las que toman por base la separación de lo mezclado. Dado que el grupo de conceptos «separación/mezclado» no es el mismo que condensación/rarefacción», se puede inferir que, según el Aristóteles de la *Física*, Anaximandro no se puede agrupar en la misma clase que Anaxímenes. También es evidente que Aristóteles, en la *Metafísica*, actúa de manera muy sumaria al agrupar a los tres milesios de acuerdo con el concepto fundamental de causa material y, muy especialmente, desfigura la posición de Anaximandro. Por ello, es necesario que nos preguntemos qué era lo que Aristóteles pensaba exactamente acerca de los jonios.

Por lo que respecta a Tales, ya he expuesto que la causa material no era su verdadero problema. Según Aristóteles, y tal y como nos confirma el *Fedón*, el problema de Tales consistía en que el todo reposa sobre el agua como un leño que siempre vuelve a salir **[101]** a la superficie cuando tratamos de sumergirlo. Nosotros designamos a este todo con una expresión sumamente refinada, la cual designa algo que es unitario y está orientado a la unidad: «universo». Ésta es, sin duda alguna, la única noticia acerca de Tales que verdaderamente conoció Aristóteles, lo cual también se confirma por el hecho de que la concepción atribuida a Tales de que el agua es el elemento primigenio porque nutre a las formas vivas aparece citada en el texto expresamente como suposición. De hecho, esta concepción parece más bien la del siglo III, que la toma de Diógenes de Apolonia. En verdad, las propias fuentes aristotélicas dan testimonio de uno solo de los temas de Tales, a saber: la cuestión acerca de cómo el universo reposa sobre el agua.

¿Y qué hay de Anaximandro? Trataremos en primer lugar su famosa máxima inicial, a la que, como es sabido, Heidegger dedicó un estudio de extremada profundidad, y que también ha sido analizada con gran cuidado y resultados muy interesantes por la filología clásica. Nos referimos a este famoso pasaje que cita Simplicio: a)rxh_n ei1rhxe tw~n o!ntwn to_ a!peiron (*Física* 24, 13). Aquí, por supuesto, la palabra a)rxh& no significa nada más que «inicio» en sentido temporal. Incurriríamos en un anacronismo al tratar de comprender a Anaximandro como si éste hubiera querido expresar el significado metafísico de «principio» a partir del que se deduce algo. El significado está claro, si se lee a!peiron. Lo ilimitado se halla en el inicio del todo. Querría recordar que Werner Jaeger comenta el capítulo de la infinitud de la *Física* aristotélica en una excelente nota de su *Theologie der frühen griechischen Denker*. En ella se propone el camino correcto que yo mismo estoy siguiendo al partir de los conceptos aristotélicos de la *Física*.

El texto prosigue así: e0c w(n de\ h(ge/nesij e0sti toi=j ou}si, kai\ th_n fqopa_j ei0j tau~ta gi/nesqai kata_ to_ xrew&n. También esta formulación es conocida: allí donde los entes tienen su origen, su llegar a ser, allí mismo se encuentra también su perecer. Qfora& es una expresión muy significativa, que también podría traducir por «disolución». Siempre concedo gran importancia a estas cues- **[102]** tiones del significado léxico, puesto que en ellas tenemos la vida de la filosofía: hablamos con la ayuda de palabras, y las palabras, para que se entiendan como expresión del pensamiento, se deben comprender con su significado originario y en su contexto correspondiente. Se nos dice aquí que la disolución tiene lugar siempre según la necesidad: dido&nai ga_r au)ta_ di/khn kai\ ti/sin a)llh&loij th~j a)diki/aj kata_ th_n tou~ xro&nou ta&cin. Me acuerdo una vez más de la interpretación de esta célebre máxima, procedente de Schopenhauer y fundamentada en los *Upanishads*, que Nietzsche expone en su tratado acerca de la *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (*La filosofía en la era trágica de los griegos*). Por aquel entonces, se entendía esto: los entes sufren el castigo por la culpa en la que incurrieron cuando se separaron del todo y devinieron en individuos. Esta interpretación no se sostiene, porque, entretanto, la expresión «unos a otros» (a)llh&loij) se ha incorporado al texto de la mano de Simplicio. Significa que los entes sufren el castigo y pagan la pena *unos* a *otros*. No es de extrañar que esta interpretación más antigua se basara en un texto del que faltaba la expresión «unos a otros». Sabemos con seguridad —sobre todo desde que se restituyó el texto completo— que el sentido del pasaje transmitido por Simplicio es muy otro y que no tiene nada que ver con el «budismo» subyacente a la filosofía de Schopenhauer. En tanto que no borremos la expresión «unos a

otros» y le prestemos la atención debida, nos daremos cuenta de que se está haciendo referencia a las oposiciones (e0nanti/a), esto es, a los opuestos y su recíproca trabazón. Así pues, la formulación de Anaximandro no trata sino del equilibrio, la perpetua compensación que se da en el universo, y de que todo predominio de una tendencia acaba siendo suplantado siempre por la tendencia opuesta. La máxima de Anaximandro está formulada con la clara intención de expresar el equilibrio entre los fenómenos. Hecha esta corrección, el estudio de Heidegger se puede leer igualmente con provecho.

Digamos algo más acerca de este texto: se ha propuesto la tesis de que las palabras kata_ th_n tou~ xro&nou ta&cin («conforme **[103]** al orden del tiempo») son un añadido interpretativo de Simplicio. Dicha tesis, postulada por Dirlmeier, me parece acertada, y por ello no me convence la suposición de Jaeger de que Anaximandro ha tomado prestada de la *polis* jónica y su ordenación la imagen del tiempo como un juez que se sienta solemnemente en su sitial y decide el castigo. Nada de eso aparece en Anaximandro. Se trata de una mera interpretación añadida, en todo caso proveniente de alguien cuya interpretación merece la pena tener en cuenta. Este intérprete sabe que en el origen de la cosmogonía de Anaximandro se encuentra el mito de la eclosión del huevo cósmico. Esto confirma también la opinión aristotélica de que la concepción de Anaximandro no se basa en la idea de condensación/rarefacción expresada por Tales y Anaxímenes, sino en la separación de lo mezclado.

Parece claro que podemos considerar a Tales y Anaxímenes como parecidos entre sí. El agua y el aire están ciertamente sujetos a las variaciones de densidad y agregación. Pero es totalmente absurdo que Anaximandro deba tener un lugar entre el agua y el aire, y además de tal manera que Anaxímenes aparezca como una regresión a partir de Anaximandro. Se puede objetar que Anaxímenes figuraba incluso como jefe de escuela. Aristóteles habla de oi9 peri\ 0Anacime/nhn. Es Anaxímenes quien aparece como representante de los pensadores milesios. Por todo ello, queda excluido que Anaxímenes no fuera capaz de aprehender la profundidad del concepto de indeterminación, del *ápeiron*, acuñado por Anaximandro. En realidad, todo el embrollo procede de la mala comprensión de la palabra a!peiron, que aquí no puede significar la sustancia indeterminada. Estoy convencido de que eso es lo mismo que discernió el intérprete que añadió las palabras kata_ th_n tou~ xro&nou ta&cin. Debió de advertir, al igual que Anaximandro, que un movimiento periódico prosigue sin límite ni final. El *ápeiron* es, en realidad, aquello que, al girar siempre sobre sí mismo como un anillo, no tiene inicio ni final. Ésa es la maravilla del ser: el movimiento que se regula a sí mismo continuamente y prosigue hacia el infinito. Ése es, a lo que parece, el verdadero **[104]** inicio de los entes. Heidegger observó justamente este punto decisivo, a saber: la idea de que la temporalidad es el rasgo distintivo del ente. Pero, ¿se puede hacer concordar esta concepción de la periodicidad del ser con el término a!peiron? Este problema se soluciona desde el momento en que tomamos las palabras iniciales —a)rxh_n tw~n o!ntwn to_ a!peiron— como una formulación de en cierto sentido paradójica, que indudablemente no se debe tomar al pie de la letra. Sin embargo, esto último es lo que ha hecho la doxografía, que, al entender que el a)rxh& tenía que ser algo finito o infinito, ha dado por obvio que el a!peiron de Anaximandro tiene que entenderse como sustancia infinita. Querría decir, con una formulación esquemática y algo provocativa, que el inicio, para los entes, consiste en no tener inicio alguno, puesto que el ente se mantiene en su perpetua periodicidad.

Sabemos, por supuesto, que esta conclusión no está presente en Anaximandro. Pero la concepción según la cual el universo es una rotación equilibrada nos obliga a plantearnos la pregunta sobre lo que propiamente precedió a este perpetuo equilibrio de las cosas. Hay una respuesta. Se encuentra en el nuevo mito cosmogónico que ahora se explica. Es el mito de la eclosión del huevo cósmico. Recientes investigaciones han demostrado que procede de mitos cosmogónicos orientales, especialmente mitos hititas y sumerios. Como es sabido, también se ha producido un debate acerca de las características de esta cosmogonía: ¿Anaximandro propone una cosmogonía que se está repitiendo siempre periódicamente, de tal modo que una multiplicidad de universos nacería a partir de sus respectivos huevos cósmicos? Ciertamente se afirma la multiplicidad de universos. Pero entonces nos encontraríamos con que hemos

atribuido a Anaximandro ideas de Empédocles y también de Demócrito. En el siglo de éstos si es posible realizar un proceso de abstracción a partir de la percepción sensible que permita llegar a la suposición de que la periodicidad consiste en repetidas formaciones de un cosmos, de un nuevo orden producido por la eclosión, la determinación y la estructuración de todas las cosas, al que sigue, en cada caso, un proceso de disolución y una nueva **[105]** eclosión. Una interpretación de este tipo no casa con la explicación de los testimonios acerca de Anaximandro que otros autores y yo mismo sostenemos. Así pues, la consideración acerca de la compensación recíproca entre los diversos entes tiene que realizarse en un universo único. Una vez probado que el lenguaje empleado por Anaximandro no implica ninguna religiosidad mística de tipo la filosofía budista que pudiera concebir la individuación como una culpa que haya que redimir por medio del castigo (véase pág.101 y sig.), Werner Jaeger ha mostrado más concretamente que el lenguaje de Anaximandro es el de la ciudad estado, el lenguaje del derecho que reinaba en la ciudad, y que, en el trasfondo de lo que aquí se dice, se encuentra el equilibrio social y político de la ciudad. Aunque, como ya he dicho, yo no llego tan lejos como Jaeger, quien supone que Anaximandro basó su imagen del tiempo en la del juez sentado solemnemente en su sitial, sí me parece evidente que el lenguaje de Anaximandro remite al lenguaje político, al lenguaje de la ciudad estado con su orden y sus instituciones. Pero precisamente por ello me parece inverosímil que se pueda atribuir a Anaximandro la idea de la multiplicidad de universos. Parece mucho más probable que se trate de una adición posterior, al igual que la representación de humedad atribuida al elemento primigenio de Tales procede de una superposición de Diógenes de Apolonia y sus contemporáneos.

Por lo que respecta a Anaxímenes, sólo quiero indicar que él es el primero al que se le atribuye sin ningún género de dudas el procedimiento que por aquel entonces se entendía como «demostración». Estoy pensando, por ejemplo, en la «demostración» de la condensación del ser: que el aire, en la boca cerrada, a causa de la compresión y condensación, se enfría, y en la boca abierta, a causa de la rarefacción, se vuelve cálido. Podemos sonreírnos ante la ingenuidad de esta «demostración», pero su importancia radica en que Anaxímenes trata de aportar una prueba basada en la observación de los hechos, absurda sin duda; un procedimiento que tal vez fuera típico de los pensadores de esta época. **[106]**

En conclusión, se puede llegar al siguiente resultado: entre los tres nombres que hemos recibido como pertenecientes a la llamada escuela de Mileto, existe una evidente orientación común. En Tales con el agua, en Anaximandro con la periodicidad del universo y en Anaxímenes con el aire, se plantea en cada caso el mismo problema, que nosotros podríamos formular con un recurso al aparato conceptual que se desarrollará en la *Física* aristotélica, en el que empleamos el concepto «*physis*». Ésa es la novedad que se plantea con estos pensadores: el problema de la *physis*, de algo que permanece en el devenir y en la multiplicidad de los fenómenos. Lo que presta unidad a estos pensadores y los hace aparecer como primera etapa del pensamiento griego es su intención de apartarse del mito y expresar la idea de una realidad observable que se sostiene y se ordena por sí misma. Este intento puede describirse adecuadamente en el marco del aparato conceptual de la *Física* aristotélica.

Mi modo de ver puede cimentarse con otras pruebas, tomadas de las elegías de Jenófanes. Sabido es que Jenófanes fue un rapsoda, que, al igual que Pitágoras, abandonó el Asia Menor y emigró al sur de Italia tras la invasión de su patria por los persas. Este último hecho fue muy importante; constituyó el inicio de un nuevo capítulo del pensamiento occidental, del que Jenófanes representa una huella fascinante en extremo. Cierto que no fue un pensador, ni tampoco el fundador de la escuela eleata, que probablemente ni siquiera ha existido. La escuela eleata parece ser una invención de una época posterior aficionada a las escuelas. A ojos de los maestros de escuela, todo se convierte en escuela. Sin embargo, la gran importancia de Jenófanes radica en haber sido otra cosa muy distinta. Fue un rapsoda, un artista de la declamación, educado para recitar la gran poesía épica En sus propias elegías, elogia el hecho de que éstas no narren historias de titanes, gigantes y centauros, sino que traten acerca de las virtudes, y declara explícitamente que es inapropiado cantar hazañas deportivas y victorias en la competición. Las cosas más elevadas son de otro tipo -a saber: educación y conocimiento-, y sólo a éstas habría que honrarlas y

celebrarlas. **[107]** He aquí un testimonio de extraordinario valor, aun cuando no oigamos la voz del filósofo, sino la del rapsoda.

Sin embargo, hay algunas sentencias de Jenófanes que tienen importancia filosófica, como, por ejemplo, los fragmentos 23-28 de la edición de Diels/Kranz. Al inicio de dichos fragmentos, se lee la frase siguiente: ei]j qeo&j e1n te qeoi=si kai\ a)nqrw&poisi me/gistoj, ou!ti de/maj qnhtoi=sin o(moi/ioj ou)de\ no&ema, lo cual significa: «Dios único, el más grande entre los dioses y los hombres, que no es igual a los mortales ni en el cuerpo ni en el pensamiento». (Le podríamos reprochar que la formulación «dios único, el más grande entre los dioses y los hombres», entraña una contradicción. Pero ¿quién ha dicho que esto debiera ser un tratado lógico?) ¿En qué puede consistir este dios único? Hallamos la respuesta en los fragmentos siguientes: a)ll’ a)pa&neuqe po&noio no&on freni\ pa&nta kradai/nei («con ayuda de su *nous*, rige el todo») y ai0ei\ d’e0n tau)tw~i mi/mnei kinou&menoj ou)de/n («permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse»). Esta última frase ha tenido fatídicas consecuencias, pues por ella se ha representado a Jenófanes como fundador de la escuela eleata, porque, al poner el uno como inmóvil, habría negado el movimiento. A mí, en cambio, me parece evidente que en estos versos se alude al mismo problema al que hicieron frente los milesios: es la totalidad, el todo, que se sostiene a sí mismo y que se corresponde con el globo terráqueo que flota sobre las aguas, o con la periodicidad del mundo descrita por Anaximandro, o con el aire que sufre alternativamente condensaciones y rarefacciones. Así, todo queda claro. El dios único, el nuevo dios, es lo que llamamos universo. Eso es lo único que existe. Para los griegos, «dios» es un predicado.

Pero ¿quién fue el que, de acuerdo con este nuevo modo de ver, enseñó de verdad el universo que descansa sobre sí mismo, inmóvil? Obviamente, fue Parménides. Su poema es la magnífica respuesta a las preguntas planteadas por los milesios. Ésta es la lógica de la materia a la que nos enfrentamos, no aquella otra según la cual primero vino el agua, luego lo indeterminado y final- **[108]** mente el aire. No es esto lo que nos interesa; más bien nos interesa el trasfondo, la manera en que se nos expone una visión de la realidad en su totalidad. Ésta es, por lo demás —ya lo hemos visto- la misma temática de la que se ocupará Sócrates en el *Fedón*, y es allí donde aquél expresa su insatisfacción acerca de las narraciones peri\ fu&sewj. (Sobre la naturaleza). Lo mismo ocurre con nuestro interés por la cosmogonía de Anaximandro; lo que nos importa de ella es que constituye un intento de hallar una ordenación en las cosas. La eclosión del huevo inicial tiene el mismo sentido que las explicaciones posteriores de Platón: el orden de las cosas presupone un espíritu que sostiene la realidad y ordena las cosas. Se trata de un problema típico, que siempre resurge. También lo encontramos en el marco de la cultura cristiana, cuando se plantea la pregunta por lo que hacía Dios antes de la creación. Agustín trata esta cuestión en el décimo libro de las *Confesiones* (y Lutero sugirió, a modo de respuesta, que Dios se había ido al bosque a cortar un palo para golpear a quien hiciera preguntas como ésa). El pensador que se esfuerce en comprender esta «nueva mitología» que aparece en el lugar de la mitología de la tradición épica debe preguntarse abiertamente cómo se puede pensar el surgimiento de una naturaleza concebida como un todo que se sostiene a sí mimo. ¿Cómo hay que responder a esta pregunta? ¿Con la ayuda de una nueva mitología, una cosmogonía, un huevo primordial o una representación mística? Ninguna de estas respuestas es satisfactoria para quien piense en conceptos racionales. Por ello, la respuesta es: no hay ningún origen, ningún movimiento, ninguna transformación. Así llegamos a la teoría del ente que se expone en el poema de Parménides. Ésta respondía al problema que se planteó cuando una manera de pensar científica suprimió la tradición mítica, junto con los dioses del Olimpo, quienes, como por ejemplo Hermes, siempre se habían complicado en los asuntos mundanos. El dios primero, verdadero y único no se mueve, sino que reposa en sí mismo, puesto que se trata del propio universo y del predicado que a éste le corresponde. **[109]**

Así llegamos al único texto filosófico extenso que se nos ha conservado de la etapa inicial del pensamiento de Occidente, al poema de Parménides. Por cierto que sólo se ha salvado una pequeña parte del todo; no lo conocemos en su forma completa. Sin embargo, a partir de lo que nos ha llegado -de la

primera parte casi completa y algunos fragmentos posteriores— formarnos un concepto de ese todo. El problema de ese todo radica simplemente —como vamos a ver— en la unidad entre ambas partes. Puesto que, en la primera parte, «lo ente» figura como algo inmóvil, mientras que, en la segunda, se expone una visión del carácter procesual de la naturaleza.

Como conclusión de lo expuesto, tengo que añadir una aclaración. En mi aproximación a estos temas, he renunciado a establecer distinciones allí donde no había diferencias filosóficas significativas. Así, no he establecido diferencias entre los tres jonios, pero sí, por ejemplo, entre los jonios y los eleatas. Por ello, tampoco me voy a ocupar de Heráclito, quien, en relación con la nueva concepción del universo, sostuvo sin duda una posición semejante a la de Parménides. Está atestiguado, por ejemplo, que Heráclito critica la *polymathíe*, la información superflua acerca de muchas cosas, defecto que reprocha a Homero y Hesíodo, a Pitágoras y otros autores. Heráclito los tilda a todos ellos de autores que no han entendido bien las cosas. También esto es una respuesta a la cuestión que se plantea con el desarrollo de la nueva concepción del universo. En esto, Heráclito y Parménides defienden la misma posición. No está claro que fueran contemporáneos, ni que Heráclito hubiera tenido que ser algo mayor, pero, en mi opinión, no cabe duda de que ambos cumplieron la misma función dentro del marco de desarrollo del pensa-'miento griego temprano. Y, si ambos cumplieron la misma función, no parece muy inteligente discutir acerca de una presunta relación entre ambos. Quizá no tuvieran noticia uno del otro. Al cabo, el esquema aristotélico y hegeliano adoptado por el historicismo del siglo XIX, según el cual Parménides fue un crítico de Heráclito, así como el esquema contrario surgido en nues- **[110]** tro propio siglo, vienen a ser un juego inútil. Lo verdaderamente importante es que comprendamos que tanto Parménides como Heráclito responden a un mismo reto filosófico que se había planteado —aunque de manera diversa— en la poesía y la tradición griegas. **[111]**

Parménides y las opiniones de los mortales

El punto en el que nos habíamos quedado es el siguiente: el poema de Parménides es el primer texto original del que disponemos en relación con la historia de los presocráticos. Y dicha historia es el tema de nuestra investigación.

Como se dijo al inicio, la gran tradición épica que parte de Homero y Hesíodo también tiene valor filosófico a pesar de su forma mítica y narrativa. No es casualidad que la filosofía eleata —y no sólo ella— emplee el hexámetro homérico para formular sus argumentaciones. Es evidente que puede existir una estrecha conexión entre visión épico-religiosa y pensamiento conceptual. Hallamos la primera cesura en Platón, y la hallamos cuando postula, como rango distintivo de sus predecesores, que éstos narraron cuentos. (Lo hemos visto al estudiar el *Teeteto* y también el *Sofista*.) A partir de aquí, el pensamiento se encamina por la senda de los *logoi*, de las argumentaciones y de la dialéctica. La filosofía platónica y aristotélica proponen un nuevo camino hacia la verdad.

De todos modos, hallamos ya aproximaciones a un aparato conceptual semejante en la obra de Parménides, aunque se **[113]** encuentren en forma poética. Nos ha llegado una parte completa de su poema, unos sesenta versos, mientras que de la otra parte sólo nos han llegado algunos fragmentos. Esto se explica, entre otros motivos, por el influjo que ejercieron Platón y Aristóteles. Especialmente el que ejerció Platón, cuyo interés se orientó hacia la primera parte del poema, por lo que ésta ha tenido una importancia duradera. Por fortuna, su influencia no ha sido tan fuerte como para que se perdiera también el proemio del poema didáctico. Así pues, conservamos prácticamente íntegra la primera parte del poema.

Antes de abordar la interpretación de este texto, debo señalar que está escrito en el estilo de la tradición épica que parte de Homero. Por tanto, esto no es el libro de un maestro que quiera entablar polémica con otro maestro. Sin duda, una intención polémica no se pondría en estilo épico. Sin embargo, en las descripciones históricas de los presocráticos se suele dar por sentado que existió un debate crítico entre los defensores del devenir y los partidarios de la estabilidad. Sin duda, algo de esto es cierto, pero —a mi entender— no en la forma de una oposición polémica entre Heráclito y Parménides. Desde el historicismo y los trabajos filológicos del siglo XIX, el fragmento 6 (según la numeración de Diels/Kranz) se ha entendido siempre como testimonio de esta presunta polémica. El destinatario de la crítica parmenídea —se creía— sería Heráclito, porque había equiparado de manera contradictoria el ser con el no ser. Como ya he dicho, esta interpretación me parece insostenible, en tanto que se tenga en cuenta el estilo épico del texto. En este contexto, basta con tener en cuenta la circunstancia de que el presunto colega contra el que parece dirigirse la polémica de Parménides es designado con la expresión, empleada varias veces a lo largo del poema, de do&cai brotw~n («opiniones de los mortales»). La expresión brotoi/ («los mortales») no es una palabra adecuada para la polémica crítica con Heráclito. Suele utilizarse en la poesía épica como sinónimo de «los seres humanos», para apuntar así a la suerte común a todos nosotros, en contraste con los inmortales. Es evidente que **[114]** ésta no es la forma en la que uno introduce un debate crítico con un gran pensador. Se ve con tanta mayor claridad que, cuando en el fragmento 6 se habla de las do&cai brotw~n, se está haciendo referencia a los pareceres corrientes de las personas, y no a la doctrina del sabio de Éfeso. El historicismo, en su momento, dejó de lado el valor poético del texto parmenídeo. Es extraordinario que se haya podido llegar al extremo de que siempre —también en Diels— conste que «primero Heráclito, luego Parménides». En la realidad, ambos debieron de ser contemporáneos, y cuando alguien los presenta en la mencionada sucesión, suele hacerlo basándose en la suposición de que Parménides enfocó contra Heráclito su crítica.

Pero ahora empezaremos con el propio texto, que citaré de acuerdo con la edición de Diels/Kranz. Empezaré por el proemio. Indudablemente se escribió de acuerdo con el modelo del proemio de la *Teogonía* de Hesíodo. Al inicio de la *Teogonía* (22-28), las Musas se aparecen a Hesíodo. Hesíodo está apacentando su rebaño al pie del Helicón. Éste es su mundo cotidiano. Entonces, las Musas le anuncian su

misión como cantor de las cosas que fueron y de las que serán, de la gran familia de los dioses y de los héroes.

Debemos tener en cuenta que las Musas le dicen que pueden enseñarle muchas verdades, pero también alguna falsedad. Esta dualidad de lo verdadero y lo falso tiene una importancia extrema y, como luego veremos, es decisiva para la interpretación del poema parmenídeo. La misma duplicidad aparece, por lo demás, también en Platón; por ejemplo, cuando dice que incluso el atleta más veloz podría resultar derrotado en la competición. Se trata de una formulación irónica del entrelazamiento de verdad y error en el obrar espiritual, que halla apoyo, por ejemplo, en la *Física* y en el *De anima* de Aristóteles. También en los debates de la Edad Media acerca de la doctrina católica se formulaban objeciones y confutaciones, para llegar al fin, con el *respondeo docendum*, al acuerdo y a la confirmación de la tesis. Este entrelazamiento de lo verdadero y lo falso aparece, además de en Hesíodo, en el poema **[115]** de Parménides, sólo que en éste se expresa también en forma poética. En el marco de la cultura del siglo XIX, no se prestó prácticamente ninguna atención al valor poético del poema de Parménides, a la vez que se sobrestimaba su aspecto mítico-religioso -desde Joel, quizá bajo el influjo del interés por el orfismo que se estaba poniendo de manifiesto entre Nietzsche y sus contemporáneos— Pero no es exacto que la forma en que se anuncio la nueva concepción de la inmovilidad e inmutabilidad del ser esté ligada a la religión. Más bien se trata de una típica argumentación lógica: el ser no puede ser el no ser. Por lo demás, algo parecido se oculta en la reacción, ya comentada, de un rapsoda como Jenófanes ante las nuevas teorías de la naturaleza. Al presuponerse un universo que halla el equilibrio en sí mismo, por ejemplo: que se sostiene sobre el agua o que está ordenado de acuerdo con una periodicidad regular, se plantea el siguiente problema: ¿cómo se puede describir dicho universo? O, mejor, ¿cómo es posible pensarlo, sin plantearse al mismo tiempo la pregunta de cómo se formó y qué había antes? Éste es un problema que hasta el día de hoy ha ocupado al pensamiento humano.

Pero volvamos al texto. Sabido es que el proemio describe el viaje del poeta en un carro. Las hijas del Sol acompañan y guían al narrador por su camino. Finalmente, llegan a una puerta, y las muchachas se quitan el velo de la cabeza. Es un símbolo de la luz de la verdad en la que están entrando. Allí se yergue una puerta, una gran puerta, descrita hasta el último detalle. Esta descripción pormenorizada (a la que Hermann Diels dedicó un extenso comentario) se corresponde una vez más con la refinada técnica literaria por la que se destaca el texto. Pero la interpretación de los detalles es discutida. Según Karsten, que ha publicado una edición de Parménides, en el poema se describe el viaje, luego la partida y finalmente la llegada. Esta construcción me parece demasiado artificial. La partida no aparece propiamente. El poema narra la llegada del carro ante la puerta, abierta por Dike, quien, felizmente, se deja persuadir por las hijas del Sol. La entrada se describe con la magnífica plasticidad que caracteriza a toda esta **[116]** parte del proemio. Uno piensa, por ejemplo, en las ruedas del carro, que giran velozmente y chirrían. Son imágenes rápidas y transiciones veloces, que evocan la brusquedad e inmediatez de la inspiración. Que en ellas se refleja la inspiración, se confirma también en que la diosa, tras la salutación, le anuncia al poeta que le quiere enseñar muchas cosas. Con todo, es muy significativo que aquí se empleen los verbos en forma iterativa, esto es, en una forma que no se corresponde con la idea de inspiración ni con una revelación repentina, sino que más bien parece apuntar a algo que se repite, que hace pensar en cavilaciones y contemplación reflexiva. Lo mismo se expresa mediante la repetición. En tanto que las dos hijas del Sol obligan «cada vez» (es decir, no una sola vez) al poeta a abandonar la noche y penetrar en el reino de la luz, debemos concluir que el proemio contiene un doble significado metafórico. No sólo debemos entenderlo en el sentido de la inspiración, sino también en el de preparación para un largo camino, el o(do_j polu&fhmoj de los primeros versos, en el que el viajero ha vivido ya algunas experiencias. En todo caso, el poeta trata de sugerir con extremo refinamiento cuáles han sido las experiencias de un investigador, de un conocedor de muchas cosas, quien, a pesar de todo, al fin necesita una especie de iniciación por parte de una diosa.

Otro problema muy discutido es el que concierne a la identidad de la diosa. Es el mismo problema que se plantea respecto al nombre de la diosa invocada en el proemio de la *Ilíada*. Yo, por mi parte, creo saber quién es la diosa que habla con el pensador. Se trata de Mnemosina, la diosa de la *mneme*. El saber reposa sobre el poder unificador y la solidez de la memoria. El saber es una provisión de las experiencias que se acumulan sin cesar y despiertan la pregunta por el sentido de todas las cosas. En cierto modo, sabemos ya mediante las experiencias, y sin embargo querríamos saber qué es lo que las dota de sentido. Así, por ejemplo, llegamos al verdadero conocimiento de la teoría del universo propuesta por los pensadores milesios tan pronto como la ponemos en relación con el problema que en ella se plantea, y dicho problema es la **[117]** pregunta sobre el cómo pensar la unidad del propio universo. Este problema del recuerdo se halla, por supuesto, en el trasfondo de los versos de Parménides, y no figura en forma conceptual, sino sólo como imagen poética de la diosa que revela la verdad.

Ahora hablaremos de lo que la diosa dice querer enseñar. Recibe amistosamente al visitante; le estrecha la mano a modo de recepción y con ello expresa saludo y familiaridad. Hace que también nosotros nos sintamos a gusto dentro de la cultura griega del siglo VI. La instrucción divina debe abarcarlo todo (xrew_ de/ se pa&nta puqe/sqai), no sólo la verdad redonda, su corazón inquebrantable (h)me\n a)lhqei/hj eu)kukle/oj a)treme\j h}tor), sino también los puntos de vista de los mortales (brotw~n do&caj).

Hay que tener ya en cuenta que en la formulación «corazón de la verdad» se emplea el singular, mientras que, en su opuesto, se utiliza el plural: «Las opiniones de los mortales». Es un hecho notable el que la interpretación de la filosofía eleata se haya desarrollado como si el propio Parménides hubiera opuesto la verdad y la *doxa*. En realidad, Parménides no habla apenas de la *doxa*, sino de las *doxai*, lo cual me parece muy natural. La verdad es única, mientras que las opiniones de los hombres son variadas. Seguramente, Platón fue el primero en emplear el concepto de *doxa* para marcar la diferencia entre las opiniones y la verdad única.

Así se pone de manifiesto que la diosa quiere enseñar la verdad, pero también las opiniones de los mortales que no contienen la verdad. Con todo, el mensaje se complica aún más en los dos versos siguientes, que, no por casualidad, han llamado especialmente la atención de los intérpretes: hay que recibir las opiniones tal y como éstas se presentan en su aparente plausibilidad e irrefutabilidad. (Es una lástima que el valor poético de los versos se pierda en la traducción. El texto griego encierra una sucesión de sonidos sugestiva, como una cascada de sonidos: a)ll’ e1mphj kai\ tau~ta maqh&seai, w(j ta_ dokou~nta xrh~n dokimw~j ei]nai dia_ panto_j pa&nta perw~nta. El planteamiento del problema no atañe tan sólo a la verdad, sino también a la multiplicidad de las opinio- **[118]** nes. Aristóteles (quien, no debemos olvidarlo, conoció el poema didáctico completo) lo confirma de manera indirecta cuando dice que, si bien Parménides rechaza el movimiento y el devenir, porque quiere postular la identidad del ser, cede luego ante la presión de la verdad experimentada y describe el universo en su multiplicidad y su devenir. Algún intérprete contemporáneo obra con la misma ingenuidad: primero, Parménides combate el movimiento y afirma meramente el ser, pero luego admite, forzado por la experiencia, que algunas cosas se mueven. A mí esto me parece absurdo, igual que el intento emprendido por algunos otros autores de solucionar el problema suponiendo una lectura diversa en el texto en la que desaparecería la aparente contradicción.

En realidad, nos hallamos ante un problema especulativo proveniente de la inseparabilidad de la verdad del pensamiento lógico respecto de la experiencia y de su verosimilitud; de un estado de cosas que concierne a la naturaleza humana y que, incluso, le otorga cierta superioridad cuando la ayuda divina la hace sabia. El desarrollo del ser humano no está fijado y no depende completamente de las condiciones naturales a las que está sujeto. El ser humano posee la capacidad del pensamiento de elevarse por encima de dichas condiciones y tomar en consideración una variedad de posibilidades. Ése es el enigma de la apertura a lo posible que le ha sido dada al ser humano: que el mortal no puede conocer sin más la verdad única, sino sólo encontrar algo posible. A mí me parece que en los versos parmenídeos se encuentra la

fundamentación de esta temática, cuando la diosa formula por su boca la inseparabilidad de la verdad única y de la multiplicidad de opiniones.

Pasemos ahora a examinar el desarrollo del tema anunciado en el proemio. Este desarrollo consta de una primera parte, acerca de la verdad, y una segunda, acerca de las opiniones. Ante todo, querría detenerme en el paso de la primera a la segunda parte. Puesto que en este pasaje aparecen con gran claridad la relación recíproca entre ambos aspectos y la articulación del todo. Los versos 50-52 del fragmento 8 dicen: en este punto llevo a su **[119]** conclusión la argumentación probatoria y la verdad del pensamiento. Pero ahora debes entender también las opiniones de los mortales (do&cas d' a)po_ tou~de brotei/aj), quienes se explican con palabras cómo el todo constituye un cosmos, un orden, pero que también pueden engañar, pueden no ser verdaderas, sino tan sólo plausibles. Es evidente que la formulación do&caj ... brotei/naj se corresponde con la expresión do&cai brotw~n utilizada en el proemio. Se trata de una repetición consciente; ésta es, por lo demás, una de las técnicas que se emplean a menudo en la literatura griega, como marcador de que ha terminado el discurrir de un pensamiento. En tal caso, nosotros hablaríamos del inicio de un nuevo capítulo.

Así, dicho nuevo capítulo trata, entre las opiniones y puntos de vista referentes al universo, aquello que resulta convincente y sin embargo no representa la verdad plena. La interpretación de los primeros versos (53 y sigs.) es muy difícil. Numerosos especialistas los han estudiado y han contribuido a aclarar los hechos mediante sus aportaciones. Antes de entrar en las dificultades con la ayuda del análisis textual, querría adelantar mi manera dé comprender estos versos: los seres humanos se han decidido por dos formas de entes y les han puesto dos nombres distintos. Con ello, han incurrido en un error fundamental, a saber: separar las dos formas de ente, en vez de quedarse en un único ser. Claramente, esto representa una polémica acerca del devenir del mundo que aparece en la filosofía de los milesios. Debemos repetirlo: en esta cuestión, hay que tener en cuenta la única máxima de los milesios que ha llegado hasta nosotros, a saber: el fragmento de Anaximandro en el que se dice que los entes pagan la pena «unos a otros» (a)llh&loij). Recordémoslo: a partir de esta expresión, «unos a otros», hemos visto que el proceso del devenir, tal y como lo entiende Anaximandro, no tiene nada que ver con aquella injusticia del separarse del todo divino ni con el regresar a dicho todo, al «nirvana», de que hablaban Schopenhauer, Nietzsche y otros intérpretes del siglo XIX. Por aquella época se empleaba un texto en el que faltaba la decisiva expresión «unos a otros». Anaximandro se refie- **[120]** re, en realidad, al orden del universo, en el que ninguna instancia individual se hace con el dominio definitivo y absoluto, sino que siempre halla su igual en otra instancia individual, como, por ejemplo, el verano sigue al invierno para restaurar el equilibrio. Volvemos a encontrar este tema en los versos que estamos examinando, Parménides y como por lo demás había proclamado ya la diosa al decir que también quería enseñar lo que, en relación con la naturaleza, aparece como plausible. Por ello, nos hemos propuesto la tarea, no sólo de descubrir los temas propios de los jonios tratados en Parménides, sino de apercibirnos de que estos temas ya conocidos aparecen aquí en una forma intelectualmente más consciente y articulada.

Examinemos ahora el texto. El verso 53 dice: morfa_j ga_r kateqe/nto du&o gnw&maj o(noma&zein, los mortales se han decidido por dar nombre a dos formas distintas de ente. En el verso 54 sigue diciendo: tw~n mi/an ou) xrew&n e0stin, y ésa es la formulación que plantea las mayores dificultades interpretativas a los lectores de este pasaje. Según la interpretación convencional, este texto está afirmando que una de las dos formas o denominaciones de la realidad no es correcta. Pero se incurre así en un falseamiento del uso lingüístico griego. Porque, cuando en griego se dice «uno de los dos», es decir, cuando se quiere hablar de una cosa en relación con otra cosa, no se utiliza la palabra mi/a, sino e3tera. Por lo tanto, aquel «una» no es «una de las dos», sino la unidad que constituye la verdadera unidad de la cosa tras la duplicidad. De hecho, la primera palabra del verso siguiente es ta)nti/a, una forma poética de ta_ e0nanti/a, con la que se designa lo que está opuesto a otra cosa, y es eso lo que evidentemente se hallaba en los fundamentos del pensamiento jónico, a saber: que los opuestos (e0nanti/a) luchan unos con otros y se desplazan unos a otros, y que, con ello, tiene lugar un proceso

inacabable en el que siempre se restablece el equilibrio. Eso es el *ápeiron*. Así, las dos formas separadas de las que habla el texto remiten a una teoría de los opuestos, los cuales siempre alcanzan el equilibrio, sea entre calor y frío o entre luz y oscuridad. El primer paso del nuevo «capítulo» se basa obviamente en el conocimiento de que todo esto cuadra **[121]** con las concepciones de los jonios, mientras que, en el segundo, se indica que en una tal reciprocidad de los opuestos se evita el no pensamiento de la nada. Así pues, no se produce el devenir ni el perecer. Cuando la luz y la oscuridad se relevan una a otra... ¿son lo separado? Y el ser de las cosas, ¿no queda intacto así?

El mismo texto lo confirma: dice a continuación que los seres humanos han distinguido los opuestos mediante signos separados unos con respecto a otros (sh/mata). El texto dice xwri\j a)p' a)llh&lwn, y nos encontramos una vez más con la palabra «unos a otros» (a)llh&loi), que conocemos ya por la sentencia de Anaximandro. Ahora estamos en situación de comprender el significado de la palabra; obviamente, debe dar a entender que los opuestos se hallan en relación de reciprocidad unos con otros, y que, en dicha medida, no están separados unos de otros. ¿Y qué tipo de oposiciones se halla en el texto? En la filosofía de los milesios se habla de calor y frío, humedad y sequedad, y otras cosas semejantes. Aquí, en cambio, en el verso 56, encontramos, por una parte, th~i me\n flogo_j ai0qe/rion pu~r, el fuego sobremanera ligero y etéreo, totalmente idéntico y homogéneo consigo mismo, pero no idéntico con lo otro, con lo que se le contrapone: tw~i d'e9te/rwi mh_ tau)to&n. Puesto que al otro lado se halla la noche, la oscuridad, la tiniebla densa y opresiva. Nótese cómo esta descripción supera la visión de los milesios. Aquí se habla de una única oposición, que no es en absoluto «ser», sino lo que se muestra, trátese de luz u oscuridad. Se pone de relieve la excelencia de la luz, que es descrita con rasgos positivos y, por ello, se destaca sobre la noche. La noche se caracteriza por medio de propiedades negativas. Pero, ¿qué significan aquí «positivo» y «negativo»? A mi entender, la respuesta está clara: dichos atributos no son positivos o negativos como realidades, sino en relación con el conocimiento. La luz es positiva para el mostrarse del ser, mientras que la noche actúa negativamente sobre la visión. Uno podría formarse la impresión de que estas oposiciones se comprenden por sí mismas, pero quiero pensar que ha quedado claro el principio que las inspira, a saber: que para comprender algo correctamente, hay **[122]** que entender todas sus implicaciones. El principio de una hermenéutica eficaz es siempre el de interpretar el texto de tal manera que lo que está implícito en él se haga explícito: así, por ejemplo, cuando me uno a mis estudiantes o a algunos colegas en la tarea de interpretar un pasaje de la *Lógica* de Hegel, el resultado del largo debate es una continuación del texto hegeliano. Lo mismo ocurre en la interpretación de Parménides, siempre y cuando nuestro trabajo siga el camino correcto.

El resultado al que hemos llegado con la interpretación de estos versos acaba en lo siguiente: lo primero que se encuentra en los versos mencionados es una visión del universo según la cual está constituido por opuestos interrelacionados e inseparables. En segundo lugar, que esta concepción es superior en lo conceptual a aquella de los jonios, porque evita el pensamiento de la nada. En tercer lugar, la imagen de la luz y la oscuridad, que resume esta concepción, remite al mostrarse del ser y a su cognoscibilidad. Este último punto puede quedar más claro si se toman en consideración los pasajes del poema didáctico (como por ejemplo el fragmento 6, verso 1, o el fragmento 3) en los que se equipara al ser con el noei=n. Solemos traducir la palabra *noein* por «pensamiento», pero no debemos olvidar que el significado primario de esta palabra no es el de «sumergirse en uno mismo», no es la reflexión, sino, al contrario, la pura apertura a todo. Lo primero en el *nous* no es que uno se pregunte por lo que en cada caso está viendo, sino la constatación de que *hay* algo. La etimología de la palabra nos conduce tal vez a la sensibilidad del animal, que mediante su olfato, y sin necesidad de una percepción precisa, percibe la presencia de algo. Hay que entender de esta manera la relación entre «pensar» y ser en Parménides, y también el porqué de que en el fragmento 8 que ahora estamos examinando se mencione con especial énfasis al noei=n al lado de los restantes rasgos del ser. Parece que el texto quiera decir que éste es el ser del propio ser: mostrarse de tal manera que, en su existencia, aparezca inmediatamente como la luz del día. **[123]**

Querría plantear una nueva pregunta en relación con la imagen parmenídea del fuego suave -amistoso y benevolente-, etéreo y homogéneo consigo mismo. Hemos interpretado este fuego como la luz en la que se hace visible el mostrarse del ser. Sin embargo, debemos ponerlo en relación con la cosmología antigua La concepción antigua según la cual los astros son fuegos obligaba a reducir el fuego a un ser estable, sin ninguna realidad destructora ni que se consuma a sí misma. Y, de hecho, se atribuye a Anaximandro la afirmación de que existen orificios en el firmamento por los que el fuego de las estrellas brilla y resplandece. De las narraciones doxográficas se desprende que, en Anaximandro, el fuego, como elemento, tiene que eliminar de sí todo lo destructivo. Lo contrario de destructor es h!pion, y el texto utiliza ciertamente esta expresión (fragmento 8, verso 57), en un pasaje en el que significa apacibilidad, suavidad, afabilidad. También en el *Timeo* (31 b-33) se echa de ver hasta qué punto el fuego era un problema. En la estructuración de aquel poderoso organismo vivo que el universo constituye, existe entre el fuego y los demás elementos una relación difícil. Lo mismo se encuentra en la filosofía estoica, según la cual existe un fuego que no destruye, sino que ilumina y vivifica Así, como ya hemos visto, se puede suponer, en el trasfondo de las ideas cosmológicas de Anaximandro, el fuego como elemento no destructor, sino estable y homogéneo, que emite luz y hace visibles las cosas, aunque sea con la ayuda de orificios. Se podrían aducir otros ejemplos para mostrar que algunos motivos de las teorías meteorológicas y astronómicas de los jonios se reflejan en Parménides. Pero lo que nos importa ahora es entender lo que ocurre en ese reflejarse. Hay que comprender que el fuego deviene en luz y en la homogeneidad e identidad de la luz consigo misma. Con ello se sugiere la identidad del ser. Entonces, tiene lugar una abierta aproximación a las opiniones plausibles de los mortales.

Mediante el análisis de los últimos versos del fragmento 8 llegamos así a la conclusión de que éstos marcan la transición desde una primera parte, dedicada a la exposición de la verdad **[124]** (los cincuenta versos iniciales de este fragmento 8) hasta una segunda que se ocupa de la exposición de las opiniones que los mortales defienden en relación con el universo. Esta segunda parte no nos ha llegado en buen estado como la primera, pero sin duda también debía de contener una exposición larga y bien estructurada, la cual, aunque se presentara como opinión de los mortales, formaría parte, como tal, del conocimiento. Esto no es sólo una suposición vaga, sino que goza de una amplia tradición. Halla confirmación en el fragmento 16, que consta tan sólo de cuatro versos, pero indudablemente auténtico, citados por Aristóteles (*Metafísica* G5, 1009b 21). El texto dice: w(j ga_r e9ka&stot' e1xei kra~sin mele/wn poluka&mptwn –del modo en que se constituye la relación entre los miembros del organismo– tw_j no&oj a)nqrwpoisi pari/statai así se halla el *nous* en el ser humano. (Expresado de otra manera: el pensamiento como conciencia de algo, como percepción intelectual, se halla en relación con la constitución del organismo; uno existe desde el momento en que el otro está presente; piénsese a este respecto en la medicina y la biología de aquellos siglos.) To?\ ga_r auto\ e)sti\n o3per frone/ei mele/wn fu&sij a)nqrw&poisin kai\ pa&sin kai\ pa&nti– lo que piensa siempre es lo mismo: la constitución del organismo en todos y en cada uno–; to_ ga_r ple/on e0sti\ no&hma. –lo percibido es siempre lo que prevalece, como la luz que todo lo inunda.

Este texto, en cuya interpretación se han derramado verdaderos ríos de tinta, tiene que ponerse en relación con la medicina y las ciencias naturales de su época, en las que ya se encuentra la idea de que la percepción depende de la mezcla de los elementos en el organismo humano. Me parece que esta idea no es nueva propiamente. Pero si tenemos en cuenta la intención, ya debatida, de esta parte del poema didáctico -la intención propia de unas ideas comúnmente aceptadas-, se hace evidente cuál es la verdadera tarea de interpretación. Se trata, en efecto, de comprender en qué sentido, en qué puntos y en qué aspectos esta concepción es superior a la jónica. **[125]**

En primer lugar, querríamos subrayar que en la poesía épica aparece ya una explicación mitológica, según la cual la aparición del pensamiento en el hombre debe remitirse a un poder divino. En los jonios, así como en Parménides, quien, a su manera, está relacionado con los jonios, este tema aparece bajo una nueva luz: la percepción y el pensamiento no surgen por la actuación de una potencia divina, sino por la

mezcla de los humores del organismo. Ésta es una idea que, como ya hemos visto, hay que poner en relación con el equilibrio del organismo formulado por la medicina en aquel entonces. De acuerdo con esta concepción, la percepción del calor o del frío depende de alteraciones del equilibrio dado en el organismo, como, por ejemplo, en la fiebre, en la que se evidencia que el calor y el frío en sí no son dos esencias separadas. Recordemos, por lo que respecta a este tema, la cita de Parménides ya estudiada en la que se dice que los seres humanos establecen formas de realidad separadas y opuestas y las llaman con nombres distintos (aquí se podría poner como ejemplo «calor» y «frío»), mientras que el verdadero ente constituye su unidad. Por esta razón, su separación en potencias autosuficientes es un error, puesto que, en realidad, el noei=n pone su unidad. Si lo entendemos así, también queda clara la relación entre el conocimiento y la luz: en el pensamiento consciente, cuando las cosas se vuelven visibles e identificables, es como si hubiera luz. La ausencia de este estado de apercibimiento se plantea como una oscuridad en la que nada es. Así, gradualmente se aclara por qué esta concepción del *noein* representa un paso adelante en el camino hacia la verdad. La unidad y la mismidad del *noein* conducen hacia la mismidad, homogeneidad y, al fin, hacia la identidad del ser. Si queremos comprender todo esto, no podemos quedarnos, por supuesto, en la oposición entre la relatividad de las percepciones sensoriales y el carácter absoluto del «pensamiento». En cierto sentido, la percepción sensorial es ya percepción consciente. Por ese motivo, también está comprendida en el *noein*. Siempre estamos inclinados a ver las cosas en el conocimiento y reconocimiento de su identidad. Gracias a las investigaciones de **[126]** la psicología moderna, sabemos en qué medida la tendencia a lo idéntico es inherente a todos los aspectos de la percepción sensorial. Es algo que hemos encontrado en el poema didáctico de Parménides: la estabilidad del ser, que se anuncia en la relatividad de la percepción. **[127]**

Parménides y el ser

Hasta ahora hemos examinado el proemio del poema didáctico parmenídeo, así como su primera parte, que está dedicada a la verdad y es breve, si bien Simplicio nos la ha transmitido en su integridad. Luego, nos hemos aplicado a la segunda parte, que trata de las opiniones y debió de ser más larga. Pero sólo nos han llegado los versos iniciales más algunos fragmentos. He querido que la discusión de esta segunda parte del poema didáctico precediera al tratamiento de la primera parte, aún no analizada en su totalidad. Esta anticipación es deliberada. Me pareció que debía mostrar que la tarea anunciada en el proemio no se limita sólo a la verdad, sino que también abarca las opiniones de los mortales y que en efecto se llevaba a término en el desarrollo del poema Por ello he saltado directamente desde el proemio hasta los últimos versos del fragmento 8, en los que se efectúa la transición desde la exposición de la verdad hasta las explicaciones acerca de las opiniones de los mortales. Querría subrayar una vez más el significado que tiene esta doble temática en labios de la diosa. En verdad, se trata de un rasgo característico del ser humano e incluso su marca de superioridad. Puesto que es distintivo del ser huma- **[129]** no el plantear problemas y abrir la dimensión de las múltiples posibilidades. Por ello, la capacidad para la verdad y la falsedad, tanto en el querer conocer como en el ser con otros, es una propiedad del ser humano. Así, hemos recordado que también en Hesíodo, al comienzo de la *Teogonía*, las Musas proclaman que pueden enseñar lo verdadero, pero también lo falso. Incluso estas inseminadoras juegan con nuestras debilidades. En definitiva, nos encontramos con que la no verdad es inherente al propio concepto de conocimiento, que es un elemento inseparable, constitutivo del conocimiento, porque los seres humanos se exponen necesariamente a una multiplicidad de influencias y confusiones.

A partir de estas reflexiones, he tratado de mostrar que en el trasfondo del poema didáctico de Parménides se encuentran las concepciones jónicas del universo, en las que la cosmogonía se separa de los mitos; en especial, las representaciones del orden del universo basadas en oposiciones que se equilibran constante y regularmente, invocadas por Anaximandro en su única sentencia conservada. Frente a estas doctrinas de los milesios, Parménides introduce una importante innovación: en lugar de las muchas oposiciones distintas, como lo húmedo y lo seco, lo cálido y lo frío, etc., Parménides pone una única oposición, a saber: la oposición entre la luz y la oscuridad. Por esta innovación, Parménides es superior a la tradición jónica. La luz es la luz del conocimiento. Por ello, en el poema didáctico se subraya positivamente que no se trata de un fuego destructor, sino suave; una llama que no abrasa, sino que tan sólo emite una luz. En Parménides, la diferencia entre estos dos tipos de fuego no es explícita, y no lo será del todo hasta llegar a los estoicos.

Para reforzar la tesis acerca de la superioridad de Parménides, he proseguido con el análisis del fragmento 16 citado por Aristóteles, en el que se dice que el *noein*, el pensamiento, se basa en la relación entre los diversos miembros del organismo. He empezado traduciendo la palabra noei=n a la manera tradicional, por «pensamiento». Pero no podemos olvidar que esa palabra, en este contexto, sería totalmente incomprensible si no aprehendié- **[130]** ramos su significado verdadero. Lo repito: «*noein*» significa el percibir que hay algo, de manera semejante al olfato del animal, al que quizá remita también la etimología de la palabra. La inmediatez que se encuentra en el significado de esta palabra es fundamental para toda la argumentación del poeta didáctico. Si no se entiende esto, no se puede entender la afirmación de Parménides acerca de la inseparabilidad de ser y *noein*: sólo en la medida en que hay evidencia —en su sentido más amplio: percepción— en el *noein* puede decirse que hay algo, que hay «ser». Si quisiéramos servirnos de una expresión escolástica, podríamos decir que aquí se trata del problema de la *haecceitas*. Hoy en día, hallamos este problema en la «pregunta por el ser» de Heidegger, pero se hace visible mucho antes en el *noein* de Parménides, y asimismo en Aristóteles, quien conecta el *noein* con el tocar (qigga&nein), como ocurre en la inmediatez del percibir, cuando aún no se marca ninguna distancia entre la percepción y lo percibido. Nosotros mismos decimos que algo huele o que huele a algo, antes que

decir, de manera reflexiva, que una nariz determinada detecta este o aquel olor. Desde el momento en que las palabras y conceptos entran en juego, se pierde la mencionada inmediatez.

Finalmente, querría volver una vez más sobre el anuncio, en el proemio, del camino de la verdad y el camino de las opiniones, para insistir en una advertencia previa que vale la pena repetir: Parménides emplea solamente el plural do&cai. Prácticamente no utiliza dicho término en singular. Aun cuando se utilicen expresiones afines, éstas figuran siempre en plural (como por ejemplo, ta_ dokou~nta. Por ello, es incorrecto decir que la segunda parte del poema didáctico de Parménides trata la *doxa*. Eso sería platonismo, no eleatismo. La palabra «*doxa*» deviene en concepto por primera vez en la filosofía platónica. Sabido es que *aisthesis*, *doxa* y *logos* son los tres conceptos con los que Platón trata de definir el conocimiento en el *Teeteto*.

Ahora, retomamos el análisis de la primera parte del poema, esto es, la parte que trata de la exposición de la verdad, y empezamos con los fragmentos 2 y 3, cuya ordenación ha sido muy dis- **[131]** cutida. Considero que ambos se pueden leer seguidos como continuación del texto denominado fragmento 1, es decir, del proemio. El fragmento 2 comienza con la afirmación de que se pueden pensar dos caminos de indagación. Uno de los caminos es aquel donde se dice que hay el «es» y no hay el «no es» (e1stin te kai\ w(j ou)k e1sti mh_ ei]nai), y éste es el camino de la verdad, que avanza con poder de convicción. El otro camino es aquel donde se dice que el «no es» (ou)k e1stin) es, y que afirma el no ser. Pero es un camino sin esperanza.

Sin duda alguna, nos hallamos ante un texto de gran perfección y finura conceptual, cuya interpretación no es fácil. La tarea de los intérpretes se complica por el hecho de que en el fragmento no se habla sólo de dos caminos, sino de tres, por lo que se plantea la pregunta acerca de cuál pueda ser este tercer camino. Los defensores de la tesis de que Parménides fue un crítico de Heráclito se apoyan en este problema. Afirman que el tercer camino es justamente el pensamiento de Heráclito. Sin embargo, en el fragmento 6 se cita un tercer camino, y por dicho camino transitan los mortales. Y hemos visto que la expresión que se emplea, brotoi/, no puede leerse como si con ella se aludiera a un individuo determinado -y así, tampoco al filósofo de Éfeso.

De momento, tenemos la intención de limitarnos a los dos caminos nombrados en el fragmento 2 y de tratar de comprender por qué uno de los caminos conduce a la verdad, mientras que el otro no conduce a ninguna meta y es una imposibilidad. Para ello, debemos empezar por entender que «es» (e1stin), en este contexto, significa lo mismo que «hay», y que no funciona como una cópula que une sujeto y predicado, como se dice en la gramática de Aristóteles. Se trata de la inmediatez del ser que percibimos en el *noein*, en la que el «*legein*» (le/gein) no es algo separado de la percepción sensible, sino que -como he tratado de mostrar- sólo hace referencia a la inmediatez, a la inseparabilidad de lo percibido y la percepción. Alguien podría descubrir ahí el concepto de identidad distintivo del idealismo alemán, pero eso sería un anacronismo propio de la época del historicismo. En el ámbito de la filosofía, el **[132]** historicismo ha llegado con frecuencia al resultado paradójico de ignorar la diferencia entre inmediatez e inmediatez reconstituida.

El último verso del fragmento 2 dice que no es posible formular el no ente (mh_ e0o&n), puesto que éste no se puede indagar ni comunicar.

Es posible que el fragmento 3 sea la continuación de este texto: to_ ga_r au)to_ noei=n e0sti/n te kai\ ei]nai. Sin embargo, Mansonner me ha convencido de que el fragmento 3 no es ninguna cita de Parménides, sino una formulación procedente del propio Platón, que creo haber interpretado correctamente y que Clemens ha atribuido a Parménides. A fin de interpretar este fragmento, confirmamos que e0sti/n no funciona aquí como cópula, sino que indica existencia, y no sólo en el sentido de que exista algo, sino también en el sentido propio del griego clásico: que ese algo es posible, que tiene la fuerza de ser. Aquí, por supuesto, «que algo sea posible» implica que algo es. En segundo lugar, debemos aclarar qué se quiere decir con «lo mismo» (to_ au)to&). Como esta expresión se halla al inicio del texto, se entiende generalmente como elemento principal y en consecuencia como sujeto. Por

el contrario, «lo mismo» aparece en Parménides siempre como predicado, esto es, como lo que se predica de algo. Por supuesto que puede aparecer igualmente como elemento principal de una frase, pero no en la función de sujeto del que se dice algo, sino de predicado que se dice de algo. En la frase que estamos analizando, dicho «algo» es la relación entre e0sti\n noei=n y e0sti\n ei]nai, entre percibir/pensar y ser. Ambos son lo mismo, o, mejor dicho: ambos están unidos por una unidad indisoluble. (Además, deberíamos añadir que el artículo to_ no depende de ei]nai, sino de au)to&. En el siglo VI no existía todavía el artículo antepuesto al verbo. Cuando en el poema didáctico de Parménides se presenta la necesidad de expresar lo que nosotros traduciríamos con un infinitivo con artículo antepuesto, se emplea otra construcción distinta) Recuerdo que esta interpretación del fragmento 3 fue objeto de un debate con Heidegger. Él no se hallaba de acuerdo con lo que a mí me parecía el sentido evidente del poema. Entiendo bien por qué Heidegger sostenía que la identidad **[133]** (to_ au)to&) era el tema principal de Parménides. Heidegger entendía con ello que el propio Parménides estaba por encima de todo punto de vista metafísico y así había anticipado una tesis que luego, en la filosofía occidental, se había interpretado de manera metafísica y sólo había sido restablecida en la filosofía del propio Heidegger. Sin embargo, entendió en sus últimos trabajos que esto era un error y que la tesis de que Parménides hubiera anticipado en parte la filosofía del propio Heidegger no se sostiene.

Pasemos ahora al fragmento 4, cuya colocación tras el fragmento 3 resulta extremadamente dudosa. El fragmento 4 arroja mucha luz sobre la aproximación inédita de un pensador que se ocupa del tema del devenir y del ser con respecto a la relación entre identidad y diversidad. Podemos añadir que estos conceptos no aparecen juntos hasta el *Sofista*, donde se hallan designados con las palabras «*stasis*» y «*génesis*», «quietud» y «nacimiento».

Interpretemos el fragmento leu~sse d' o(mw~j a)peo&nta no&wi pareo&nta bebai/wj. Hay que contemplar con el nous (la capacidad de percepción inmediata) también lo ausente (también accesible mediante el nous), y por ello, hay que proceder «con firmeza» (bebai/wj), sin vacilar. Así, no se debe juzgar como obviedad que lo presente es y lo ausente no es, sino que, en cada caso, se debe constatar sin vacilaciones que lo ausente, en cierto sentido, también está presente. Por ello subrayo tanto el bebai/wj, porque en el poema didáctico se insiste de muchas maneras en que siempre reaparece el peligro de apartarse del camino que conduce a la verdad y dejarse atrapar por la apariencia según la cual lo que se muestra no existía antes de mostrarse. En los fragmentos 7 y 8 se expone una argumentación muy exacta y precisa para fundamentar la necesidad de evitar este error. De hecho, el verso del fragmento 4 que estamos estudiando es una anticipación de lo que luego se fundamenta en la primera parte del poema didáctico.

El fragmento prosigue con la misma temática: el ente no puede separarse de su conexión con el ente (ou) ga_r a)potmeh/cei to_ e0o_n tou~ e0o&ntoj e1xesqai), y no es posible, según el orden de las cosas, **[134]** que el ente se disperse ni que se condense (ou!te skidna&menon pa&nthi pa&ntwj kata_ ko&smon ou!te sunista&menon). También se deduce, por las formulaciones que aquí se emplean, que se está haciendo referencia a la filosofía jónica Que el ente no se pueda separar del ente no significa que existan dos entes. Esta conclusión queda excluida por el uso lingüístico de Parménides. En este pasaje encontramos por primera vez to_ e0o&n, este singular enfático, que aparece repetidamente en el poema de Parménides y anticipa el uno (to_ e1n) de Zenón y de Platón. Sin embargo, no se trata exactamente de lo mismo. El to_ e0o&n de Parménides sólo es la primera aproximación al concepto abstracto del uno. El uno también aparece en Parménides, pero con el significado primario y propio de ente uno, más que de «ser». Antes de él se decía ta_ o!nta, y así aparece en Homero que Tiresias conoce las cosas que son (ta_ o!nta) y las cosas que serán (ta_ proio&nta). Por lo que respecta a este tema, querríamos recordar al Sócrates del *Fedón*, quien dice haberse interesado mucho peri\ fu&sewj i9stori/a. Con ello emplea una formulación cuya última palabra, «historia», significa el curso de las experiencias en toda su multiplicidad. Dicho de otra manera: anteriormente, se hablaba del equilibrio del universo en referencia a la multiplicidad del ente. To_ e0o&n

quiere decir, en cambio, que el tema central no es ya la multiplicidad de las experiencias, su listado, sino que, sin unidad del ser, no hay nada Con ello se dice, ciertamente, que to_ e0o&n no puede separarse tou~ e0o&ntoj; el ente tiene las propiedades de cohesión (carácter continuo) y unidad. En tanto que universo, es ciertamente el universo en su unidad, y dicho universo en su unidad implica al mismo tiempo el concepto del ser. Dicho con mayor exactitud: aún no se trata del concepto, pero sí de una plena abstracción a partir de la multiplicidad de las cosas. Este singular es como un indicio del comienzo de la reflexión conceptual- especulativa.

En el fragmento 5 se dice que da lo mismo el punto de que partamos, porque siempre, de todos modos, regresamos al mismo sitio. Esto refuerza claramente la homogeneidad, la unidad del «ser» que es, un tema que luego, como ya hemos visto, vuelve a aparecer. **[135]**

El fragmento 6 es la respuesta a la problemática de la verdad y al anuncio del camino correcto de la verdad. Este fragmento comienza con las siguientes palabras: xrh/ to_ le/gein te noei=n t'e0o_n e1mmenai: e1sti ga_r ei]nai: mhde\n d' ou)k e1stin. A fin de entender el sentido de este pasaje, empezaremos por recordar que el e1sti de la primera frase manifiesta el doble sentido que ya hemos explicado. Esta palabra significa «es», pero por ello mismo significa también «es posible que sea». No sólo expresa la existencia, sino también su posibilidad. Por ello, el sentido de la segunda frase va a parar en lo siguiente: el ser es, y es posible. La nada, al contrario, no es, y tampoco es posible. Eso nos ayuda a comprender que también el e0o&n de la primera frase tiene este doble sentido y significa aquello que es y es posible, es decir: posee la capacidad de ser. Finalmente, hay que decir que el to& tiene que referirse forzosamente al e0o&n, porque esta expresión no aparece nunca sin artículo en el poema didáctico. Tras haber dicho esto, la primera frase se puede explicar como sigue: es necesario que ni el decir, ni la percepción pensante de lo que es, ni la existencia, se desliguen de la consecuencia de ser dichos y percibidos; la presencia del ser es justamente su percepción. Si la entendemos de esta manera, la frase deviene en repetición convincente de lo ya dicho. Luego volveremos sobre el significado de esta repetición.

Para empezar, seguiremos el avance del fragmento, que, junto con la exhortación a recordar la verdad anunciada y a no olvidarla, dice expresamente que hay que alejarse del camino de la nada, pero también del otro camino por el que tantean los mortales, vacilantes, errantes y en continua incertidumbre. La incapacidad para orientarse que acarrean en su corazón los lleva a una percepción estúpida (plakto_n no/on). Éste es el punto del que parte el tercer y problemático camino que hay que añadir a los otros dos que se han mencionado hasta ahora Repito que éste es un problema que el historicismo ha solucionado a su manera; ha identificado este tercer supuesto camino con el pensamiento de Heráclito, porque la descripción de dicho camino recuerda en cier- **[136]** to modo a algunas máximas de este filósofo. Se ve a las claras que Parménides no supo prever la penetrante agudeza de los filósofos del siglo XIX, quienes fueron capaces de hallar en su texto lo que allí no había. En verdad, este presunto tercer camino no es otra cosa que la descripción del segundo, es decir, del camino de la nada; y los mortales que lo emprenden se designan -como ya hemos dicho- con el término épico brotoi/, que ciertamente no se podría emplear para referirse a un solo individuo, y aún menos a Heráclito. Se trata más bien de los hombres en general. Yerran, están ciegos, desconcertados (a!krita fu=la), y así son hombres sin capacidad de juicio. Aprehenden el ser (pe/lein) y el no ser, ora como algo idéntico, ora como algo no idéntico. Se puede decir de ellos que su camino siempre es erróneo, porque es contradictorio (pa&ntwn de\ pali/ntropo/s e0sti ke/leuqoj). Con ello se dice que todas las suposiciones de los mortales acerca del «es» y del «no es» acaban siempre en contradicción; van a parar en que se dice «es» y «no es» con el mismo aliento. Sólo una interpretación superficial afirmaría que esta descripción de la contradicción -con la afirmación de que tau0ton y qa&teron son idénticos— apunta a la dialéctica de Heráclito. A veces, se reconoce cierta arrogancia en la seguridad con que se defiende dicha interpretación. Se llega a ella por la magnífica investigación histórica del siglo XIX. Pero, como ya hemos visto, el historicismo se pudo

mostrar ciego en algún aspecto, a pesar de toda su agudeza. No quiero que se piense que no sé valorar el método de los historiadores. Pero la filosofía es otra cosa.

Creo que, con la comprensión de que este fragmento 6 describe las consecuencias de la falta de orientación común a todos los seres humanos, hemos dado un paso adelante decisivo. Los seres humanos tienen la facultad de incurrir en contradicciones sin apercibirse de ello, porque entienden lo ausente como no ser, y de ahí que se instaure la ilusión del devenir. El entendimiento humano no puede aceptar que algo surja de la nada. *Ex nihilo nihil fit*, éste es el principio más elevado de nuestra orientación por el mundo de la experiencia. Sólo por medio del cristianismo, o más **[137]** propiamente del Antiguo Testamento, ha entrado en juego la creación divina del mundo, y de todos modos sin que se comprenda el misterio de una tal creación. Se pone en juego por primera vez en Agustín, cuando éste habla del Verbo que dice «¡hágase la luz!». Los griegos pudieron entender la palabra de Dios, con la que el Antiguo Testamento introduce la creación, como una potencia creadora.

En el fragmento 6 se describe también el barullo de las opiniones entre las que vacilan los hombres de juicio embotado cuando tratan de orientarse por el mundo: «Es, no es», «existe y a la vez no existe», «está y no está», y cuando algo se muestra, resulta que proviene de la nada. Sin duda, esta desorientación no es una descripción de un pensamiento especulativo —como podría serlo el del pensador Heráclito-, sino que representa las contradicciones inconscientes sobre las que descansan los errores y la confusión de los seres humanos.

Querría hacer una última observación acerca del fragmento 6. A fin de articular la estructura del texto y desarrollar la lógica de su argumentación, Parménides, al igual que Platón, tiene que valerse de un recurso literario. Uno de los recursos literarios de este tipo es la repetición, de la cual aparecía un ejemplo evidente al inicio de nuestro fragmento. Este medio se emplea de cara a un público que no lee, sino que sigue la recitación del texto por parte del autor. Éste es un rasgo característico de la etapa cultural preliteraria que tratamos aquí. Por ello, no podemos ver la repetición como una casualidad. Pertenece a la mnemotecnia -así se puede decir—, y tanto a la del rapsoda como a la del oyente. De ello también se infiere que el texto de Parménides no es en absoluto arcaico desde el punto de vista literario, sino que se muestra como una composición exquisitamente articulada, también a través de la «repetición».

Ahora, querríamos pasar a los fragmentos 7 y 8, que juntos constituyen un texto coherente. En ellos se dice que no se puede imponer que el no ente exista (ou0 ga_r mh/pote tou=to damh=i: ei]nai mh\ e0o/nta), y luego, que a ningún hombre se le puede obligar, con ninguna violencia, a seguir este camino, que sería **[138]** como recorrer algo con la mirada de unos ojos que no ven (nwma~n a!skopon o1mma). Esta última formulación tiene un elevado valor literario. El ojo busca con curiosidad (el verbo nwma~n se refiere también al estímulo que incita a alcanzar una meta), y así recorre con la mirada el conjunto de las cosas, pero le falta la vista, no tiene vista (a!skopon), puesto que no logra aprehender ningún ente. Ésta es una imagen bella, que se amplía y alcanza, además de los ojos, al oído que retumba (h9xh/essan a)kouh/n) y a la lengua (kai\ glw&ssan). (Hay que tener en cuenta que la lengua -así como el ojo que no ve y el oído que no oye a causa de su propio retumbar— se menciona aquí en relación con el sentido del gusto.) Así pues, se recomienda no dar ningún crédito a las apariencias; más bien hay que probarlas «con entendimiento» (lo&gwi). Creo que la expresión lo&gwi se emplea aquí sin implicaciones conceptuales. No he profundizado más en este asunto, pero tengo la impresión de que kri/nai lo&gwi, como muchas otras formulaciones del poema didáctico, tiene carácter rapsódico, y es comprensible que un filósofo de aquella época se alegrara al hallar expresiones que pudieran servirle para la enseñanza de su propia doctrina. Por eso encontramos a menudo coincidencias con Homero.

En el fragmento 8 se prosigue con la argumentación: no&moj d'e1ti mu=qoj o9doi=o lei/petai w(j e1stin. (Notemos que, aquí, el «*mythos*» está más cerca del «logos» que de la fábula; «mythos» significa todo aquello que puedo narrar, y hace pensar simplemente en una dilatada narración.) Queda una única narración del camino, y en dicho camino se encuentran muchos signos —Heidegger hablaría aquí de «mojones»- para indicar la meta e impedir los extravíos. También en Heidegger, los

mojones se refieren inequívocamente al continuo avance por un camino en una dirección determinada, hacia una meta En Parménides, esta expresión tiene el mismo significado, y dentro de este contexto tenemos que pensar en la palabra bebai/wj, en la enérgica persistencia con la que se debe afirmar que lo ausente también está presente y que no existe el no ente. La enérgica repetición de que el ente es y el no ente no es señala el camino por el que las enseñanzas de la diosa encaminan a quien piensa. **[139]**

Así se encuentran muchos signos de los que se infiere que la nada jamás puede ser. El primero dice: w(j a)ge/nhton e0o&n kai\ a)nw&leqron e0stin, lo que se suele entender en el sentido de que el ente no puede ser engendrado ni perecer. Pero eso no se dice en el texto, puesto que ahí no se lee to_ e0o/n, sino solamente e0o/n, sin artículo. Se trata de una fundamentación y significa que, en tanto que es, no puede ser engendrado ni perecer.

El texto sigue diciendo: se trata de un todo, inmóvil y sin una meta (e1sti ga_r ou0lomele/j te kai\ a)treme\j h0d'a)te/leston). Este verso es interesante a causa de las variantes de ou0lomele/j. En lugar de esta palabra, se encuentra -también en Simplicio- el término mounogene/j. Creo que esta última expresión no parece verosímil inmediatamente después de a)ge/nhton, y es cuestionable, sobre todo, porque es una expresión característica de las confesiones cristianas. Parece más probable que proceda de la pluma del copista que del texto de Parménides. La palabra ou0lomele/j viene a significar «de miembros sanos»; una formulación que remite al organismo vivo, esto es, a aquella imagen que se suele utilizar como modelo para describir el universo, y no en su multiplicidad, sino como el uno que conduce su vida y al que nada le falta para ser él mismo un único y gran organismo. La palabra ou0lomele/j; empleada por Parménides, indica claramente que el universo es uno y que se contiene por entero a sí mismo.

Luego se dice: es aún más imposible que haya sido y que vaya a ser (ou)de/ pot'h]n ou0d' e1stai), puesto que ahora mismo es el todo (e0pei\ nu=n e1stin o(mou= pa~n). Debemos tener en cuenta el singular pa~n. Heribert Boeder ha observado que «el ser» de la filosofía presocrática se designa en primer lugar con el plural ta_ pa&nta, así como con la expresión ta_ o!nta que también aparece en Homero. El uso de este singular introduce aquí un énfasis especial: «Todo es uno», y así prosigue el texto: «uno y sin agujeros» (e3n sunexe/j). Éste es el único pasaje del texto en el que se menciona explícitamente el ser uno, que luego, en Zenón, conduce a la dialéctica del uno y los muchos, y produce el discurso de la doctrina eleata de la unidad. **[140]**

En este pasaje comienza la argumentación referida a los rasgos del ente que ya hemos mencionado, sobre todo referida a la circunstancia de que no es engendrado: ti/na ga_r ge/nnan dizh/seai au0tou=; ph=i po&qen au)chqe/n. ¿Cómo íbamos a poder dar cuenta de su origen, cómo habría podido crecer? En mi opinión, Guido Calogero lo ha visto con acierto -frente a Karl Reinhardt, que en esto se apoyó en testimonios no adecuados— cuando, en su libro acerca del eleatismo, en una nota del capítulo acerca de Meliso, pone en claro que la argumentación de este pasaje de Parménides excluye dos aspectos distintos, a saber: el engendramiento y el crecimiento. El engendramiento implica manifiestamente el no ser: implica que lo que ahora ha sido engendrado antes no existía. Pero con ello se excluye también que se pueda pensar o expresar el no ente. El crecimiento, por su parte, conduce también a la contradicción de la génesis y el devenir porque implica asimismo que lo que ahora es antes no era del mismo modo. Es evidente que —en resumen— tanto el devenir como el crecer entrañan el mh\ e0o/n. De este modo, el desarrollo posterior de la argumentación queda claro. El devenir a partir de la nada no se puede decir ni pensar (noei=n). Luego volveremos sobre este punto.

La conclusión que se puede extraer de esta argumentación la encontramos en los versos 15 y 16: h0 de\ kri/sij peri\ tou/twn e0n tw~id'e1stin: estin h2 ou0k e1stin. La conclusión final sobre estas cosas es: o es o no es. Con ello queda todo decidido. El camino del no ente es intransitable. En este punto hallamos una repetición que, de acuerdo con el principio ya expuesto, marca el final de una argumentación y el inicio de otra, como una especie de «punto» o de «nuevo párrafo».

La nueva argumentación demuestra que el ente no es divisible, que es compacto en sí mismo (continuo), homogéneo e inmóvil. La afirmación de que no hay movimiento plantea, por supuesto, los mayores problemas. Éste es -podría decirse- el mayor reto. También Platón debate el movimiento, y lo hace en el *Teeteto*, pero distingue entre dos formas del movimiento, a saber: el desplazamiento de lugar y el cambio, la transformación cualitativa. **[141]** Parménides, por el contrario, no establece en ningún momento una distinción de este tipo, y emplea, respecto a ambas formas, una figura poética, como si fueran lo mismo: la necesidad ha puesto al ser en cadenas y, por ello, éste no puede moverse de sí mismo. Esta noción ha influido tanto en el físico Aristóteles, a quien ha inducido a no tomar apenas en cuenta la doctrina de Parménides, como en el matemático Platón, quien, al contrario, ha hallado en los eleatas el modelo conceptual para la inmutabilidad de las ideas. El ser no tiene ninguna meta exterior e1sti ga_r ou0k e0pideue/j, no le falta nada, y si le faltara algo –mh_ e0o_n d'a!n panto_j e0dei=to– se vería falto de todo (verso 33).

En este punto, hallamos una repetición nueva y bien calculada. Con ella, Parménides estructura su discurso, como representante que es de una cultura preliteraria, y le presta fuerza, subrayando una noción especialmente importante. Dicha noción reza:

tau0to\n d'e0sti\ noei=n te kai\ ou3neken e1sti no/hma:
ou0 ga_r a!neu tou= e0o/ntoj, e0n w(i pefatisme/non e0sti/n,
eu9rhseij to\ noei=n.

La primera parte de esta cita (tau0to\n ... no/hma) recuerda al fragmento 3 que nos pareció sospechoso. Por supuesto, tau0to\n funciona como predicado y se refiere a e1sti noei=n y e1sti no/hma. (Hay que aclarar que no&hma, por supuesto, no tiene aquí el mismo significado que tuvo luego con Aristóteles. Aquí tiene el mismo significado que no/hsij. Es lo sentido, lo tocado, y no se puede separar del sentir y del tocar. Lo importante radica -como ya se ha dicho- justamente en que no se distinga lo uno de lo otro.) El ser que se muestra abarca ya al ser: e1sti no/hma, «el nóema es». De hecho, se afirma en la segunda parte de la cita (ou0 ga_r... to_ noei=n) que sin el ente en el que se formula no se puede hallar el pensar. Esto no es comprensible sin más para la filosofía moderna. Por ello, se ha entendido lo siguiente: que el ser no puede ser en lo pronunciado, sino en el ser mismo. En todo caso, el ser se podría encontrar en el pensar. Eso sería lo que Parménides habría **[142]** querido decir. También Hermann Fränkel lo había entendido así: que el ser no se encuentra en lo pronunciado sino en el pensar. Pero todo esto es el resultado de una deformación modernista, que llega hasta el punto de descubrir en la lectura de Parménides lo que en realidad no se encuentra allí: la subjetividad, la autoconciencia, Hegel y el idealismo especulativo, la teoría del conocimiento y su distinción entre sujeto y objeto. Así se imagina uno que Parménides reconoció ya la superioridad de la autorreflexividad del pensamiento. Lo lamento, pero en el texto no se encuentra nada de todo esto. En el texto se dice algo acerca del ser que se muestra, y que significa: allí donde el ser se pone de manifiesto, se produce percepción del ser.

A la tesis según la cual no puede haber percepción sin la autoexteriorización del ser, le sigue otra noción importante: al no haber no ser, no puede haber nada fuera del ser, porque éste es ahora la totalidad que carece de movimiento, etc. La *moira* lo ha encadenado y sujeto de tal manera que es uno (de nuevo encontramos la expresión ou]lon, «entero») y sin movimiento. Los seres humanos yerran cuando dicen que hay devenir, nacimiento y muerte, ser y no ser, movimiento, y finalmente, que se transforma

incluso el color que brilla: dia/ te xro/a fano_n a)mei/bein. Ésta es una imagen muy bella, en la que querría demorarme al término de mi análisis del poema didáctico parmenídeo. Se trata de una alusión al hecho de que los seres humanos se vacían en sus experiencias entre el ser y el no ser. Es una alusión a la fugacidad y futilidad de todas las cosas. El color palidece y se pierde.

También en alemán podemos decir que el color se pierde y no aparece ya con la misma intensidad y fuerza. Este palidecer del color no se puede propiamente observar, sino que tan sólo se constata, en un

momento determinado, que el color se ha debilitado, sin que se haya visto cuándo y cómo empezó a rebajarse. El tiempo perece y también los colores... ése es el sentimiento que se encuentra en el trasfondo de esta imagen, el que sin duda quiere expresar el poeta. Quiere evocar la angustia que sienten los mortales porque todo lo que surge tiene que desaparecer, **[143]** porque todo lo que ha nacido debe morir. Pero la diosa sabe más que los mortales.

Ahora que este ciclo de conferencias llega a su fin, querría recordar una vez más nuestro punto de partida y añadir algunas reflexiones de índole general.

En primer lugar, nos hemos acercado a los presocráticos por medio de los textos de Platón y de Aristóteles. Lo hicimos en la convicción de que esa aproximación era necesaria para dar voz gradualmente a un lenguaje. Se trata de un lenguaje que en buena medida aún no es conceptual, pero de todos modos avanza en esa dirección. Así hemos descubierto que ese lenguaje pretende transmitir una imagen de lo que llamamos universo. Ahora podemos emplear correctamente la expresión «universo» en referencia a los presocráticos. Porque sabemos que esta expresión, por un lado, representa una anticipación, ya que la filosofía milesia aún no había alcanzado una verdadera unificación conceptual de las cosas, que éstas fueran uno. Por otra parte, se corresponde con la dirección que el pensamiento adoptó desde entonces. Se buscaba la unidad del mundo, pero no existía el concepto. Ahora mismo no estoy seguro de cuándo empezó a utilizarse la expresión «universo», como equivalente del griego «cosmos». Tal vez se encuentre en Lucrecio. En todo caso, se trata de una expresión latina cargada de significado, porque atestigua la búsqueda de la unidad del mundo.

Pasemos ahora a unas reflexiones acerca del lugar que ocupa esta interpretación de los presocráticos. No querría repetir lo que ya puse por escrito en mi estudio publicado en *Questioni di storiografia filosofica*, y me limitaré por ello a recordar que el interés por los presocráticos empieza con el romanticismo. Por supuesto, existieron antes -en el siglo XVIII— manuales extensos que, como por ejemplo la obra de Brucker, ofrecían un extenso material acerca de los escritos de los antiguos, como el que se había compilado en los trabajos de Fabricius y Stephanus. Este material no era sino una repetición de la doxografía antigua, sin esfuerzo historio- **[144]** gráfico; al igual que en la doxografía antigua, se pretendía elaborar una mera lista de las distintas opiniones. En el curso de nuestra investigación hemos visto hasta qué extremos del sinsentido puede llegar la ciega doxografía. Querría aducir aún otro ejemplo: cuando Parménides, en el verso 42 del fragmento 8, dice Parménides que el universo es tetelesme/non, quiere decir que el universo está completo en sí mismo, que es una totalidad y no deja nada fuera de sí mismo. Meliso reproduce esta concepción mediante la expresión a!peiron. Luego, Teofrasto «descubre», muy sorprendido, que Parménides había dicho que su universo era tetelesme/non, y eso significa finito, mientras que Meliso se había pronunciado por un universo infinito, por el ápeiron. Puro sinsentido. Como ya hemos visto en relación con Anaximandro, «*ápeiron*» puede significar «sin límites», pero también «de forma circular», algo complejo que vuelve sobre sí mismo, como un anillo. En consecuencia, Meliso y Parménides habían sostenido lo mismo. Por desgracia, Teofrasto era un maestro de escuela y aplicó ciegamente su concepto de *ápeiron*.

Seguimos hallando interpretaciones de este tipo en pleno siglo XVIII. Sólo en el siglo XIX hallamos una historiografía en el sentido propio del término, que se distingue de la tradición doxográfica. Lo interesante, como ya hemos visto, es que también esta historiografía, a pesar de su buen tino, su inmensa erudición y su estudio de las fuentes, no está exenta de ingenuos anacronismos, incluso cuando aborda temas fundamentales. Admiro a los grandes filólogos del siglo XIX, su dominio de las técnicas de investigación, su amplísima formación. Pero existe también una forma de creatividad superior, que se da cuando uno puede ver las cosas bajo el influjo del conocimiento propio y abrirles ojos y oídos.

Eso es lo que ocurre, ciertamente, con Hegel, quien, al inicio de la *Lógica*, trata el ser, la nada y el devenir entendidos según la tradición iniciada por la doctrina de las categorías de Kant y Fichte. Puede que Heidegger tuviera razón al decir que, al cabo, esta nada no era una nada verdadera, y que el devenir

se encuentra ya en los conceptos del ser y de la nada El ser es «puesto» como algo inde- **[145]** terminado. Sabido es que en su lección inaugural de Friburgo «¿Qué es la metafísica?», Heidegger ponía su atención (al igual que en *Ser y tiempo*) en este mismo punto: que la nada es como el velo del ser y que la nada no se parece a ningún ente, sino al ser, el cual oculta tras de sí la multiplicidad de entes como un velo. En esto, Heidegger se siente claramente cautivado por Parménides. También éste rebasa la multiplicidad de los entes y pone to_ e0o/n al inicio. En cierta medida, este to\ e0o&n se corresponde con la «diferencia ontológica» de Heidegger. Pero se ha abusado tanto de esta última expresión que se ha vuelto incomprensible. «Diferencia ontológica»... me acuerdo muy bien de cuando el joven Heidegger desarrolló en Marburgo este concepto de «diferencia ontológica», en el sentido de la diferencia entre ser y ente, entre *ousía* y *on*. Cierto día en el que acompañaba a Heidegger a su casa en compañía de Gerhard Krüger, uno de nosotros planteó la pregunta por lo que significaba exactamente esta diferencia ontológica, por cuándo y cómo debía hacerse. No he olvidado la respuesta de Heidegger: «¿Hacerse? ¿La diferencia ontológica es algo que se deba hacer? Aquí hay un malentendido. Esta diferencia no la introduce el pensamiento del filósofo para distinguir entre ser y ente». Nuestra lectura del poema didáctico de Parmenides ha mostrado a las claras -creo- que Heidegger tenía razón en esto. La diferencia ontológica es, no la introduce nadie, sino que se da. En efecto, en el poema didáctico se da una oscilación entre el ente en su totalidad y el ser. No se nombra a la diferencia ontológica, pero, en cierto sentido, ésta se encuentra ya allí. Y ése es uno de los motivos por los que Heidegger, al igual que Platón, sentía un respeto especialmente profundo por el viejo Parménides. Como he explicado, Heidegger quiso creer y trató de demostrar que Parménides había intuido ya esa diferencia que no se hace, sino que está dada Por ello se esforzó en dirigir la interpretación por un camino en el que también se le hace violencia al texto. Así, por ejemplo, al explicar el pasaje del proemio en el que se habla del corazón inconmovible de la verdad y de las opiniones de los mortales, trató de demostrar que en el trasfondo de dicho pasaje se halla aquel gran **[146]** problema, aquel milagro del diferenciarse. Aprehender el uno es algo normal, pero, ¿qué ocurre con la capacidad de diferenciar? Ésta se presupone ya en la creación que narra e! Antiguo Testamento, puesto que en ella se distinguen los diversos entes, y lo mismo ocurre en nosotros cuando percibimos. Heidegger trató de encontrar todo esto en la filosofía eleata y también en Heráclito, para -en excesiva sintonía con Nietzsche- poder afirmar que los primeros filósofos de la época clásica de Grecia se encontraban más allá de la metafísica y que el gran drama del pensamiento occidental, la caída en el abismo de la metafísica, no se había producido en absoluto en la filosofía presocrática. Luego, Heidegger vio que Occidente, en aquella época, había entrado ya por ese camino, y me gustaría recordar al respecto algo que dije al inicio de estas conferencias, a saber: que incluso la poesía épica quedaba ya muy lejos de la mitología de las épocas tempranas y que lo que planteaba no tenía nada que ver con una proclamación religiosa de lo divino. Homero y Hesíodo fueron ya intelectuales ilustrados y grandes psicólogos. Pensemos, por ejemplo, en la escena, al inicio de la *Ilíada*, en la que Aquiles, encolerizado ante la exigencia de Agamenón de que le ceda su esclava, echa mano de la espada y... de súbito, el rostro de Atenea aparece detrás de Agamenón. Aquiles recobra el dominio de sí mismo en el último instante y vuelve a envainar la espada Se produce una doble acción: es Atenas la que refrena a Aquiles y es Aquiles quien se refrena a sí mismo; se recurre a lo divino, pero también desempeña un papel la interioridad, que, naturalmente, no es nombrada como tal, y sin embargo está presente y puede hablarnos desde los versos de Homero. Este único ejemplo nos basta para mostrar la grandeza de la poesía, así como el hecho de que, a pesar de la enorme distancia, siempre nos reconocemos en una imagen del mundo como la de los dioses olímpicos o de las luchas entre dioses descritas por Hesíodo.

Para terminar, querría hacer alguna otra observación acerca de Heidegger. Creo yo que situó a Hegel al término de la historia de la metafísica. En cierto sentido, la síntesis de Hegel no se **[147]** puede superar. La decadencia del nivel conceptual alcanzado en la filosofía del siglo XIX empieza con el pensador más genial de fin de siglo, con Nietzsche. Por cierto, en muchos aspectos era casi un diletante que no entendía mucho de la filosofía moderna y que no había leído ni una sola vez a Kant, sino tan sólo a Kuno Fischer.

La quiebra de una tradición viva y su transformación en historia de la filosofía, entendida ésta como una serie de sistemas filosóficos, es especialmente significativa. En el siglo XIX, regía como *point d'honneur* -y al inicio de nuestro propio siglo no había cambiado la cosa— que el sistema fuera un presupuesto necesario de la filosofía. En todo caso, podemos constatar que Heidegger es un pensador verdaderamente radical cuando afirma que la metafísica ha cambiado, y que se ha transmutado, de horizonte común de la cultura occidental, en una nueva metafísica, que él designa como «olvido del ser» y describe a la vista del predominio de la técnica en todos los ámbitos de la cultura humana, y no solamente en Europa, sino en todo el mundo. Heidegger ha encontrado muchas cosas que nos han abierto nuevas posibilidades de pensar, así como de hacer hablar a los textos de la filosofía —y el lenguaje del arte—. Es como si, con él, se hubiera creado una nueva atmósfera. Ciertamente, no es fácil orientarse en esta nueva atmósfera y seguir el camino propio. Por ello, me gusta decir que, del mismo modo que Platón no era ningún platónico, tampoco podemos hacer a Heidegger responsable de los heideggerianos. **[148]**